

ردمد 1112-5020
ردمدإ 2602-6945





حوليات التراث

مجلة علمية محكمة سنوية ذات الوصول المفتوح
تعنى بمجالات التراث والمثاقفة

18
2018

* منشورات جامعة مستغانم، الجزائر

حوليات التراث

مجلة علمية محكمة سنوية تعنى بمجالات التراث

تصدر عن جامعة مستغانم



العدد 18، سبتمبر 2018

المراسلات

مجلة حوليات التراث

كلية الآداب والفنون

جامعة مستغانم

(الجزائر)

البريد الإلكتروني

annales@mail.com

موقع المجلة

http://annales.univ-mosta.dz

ردمد 1112-5020 / ردمدإ 2602-6945

مجلة إلكترونية تصدر مرة واحدة في السنة

إرشادات المؤلفين

حوليات التراث مجلة علمية محكمة سنوية، مفتوحة الوصول، تصدرها جامعة مستغانم بالجزائر، وتنشر مقالات بحثية أصلية في جميع مجالات التراث: الأدب واللغة والفنون والعلوم الإنسانية، باللغات الثلاث العربية والفرنسية والإنجليزية.

قواعد النشر:

يجب على المؤلفين الالتزام بالتوصيات التالية:

1) يكتب النص بخط (Simplified Arabic) قياس 14، عادي، مضبوط، بمسافات 1سم بين الأسطر، وهوامش 2.5 أعلى وأسفل و4.5 يمين ويسار، حجم الصفحة (A4).

2) يجب ألا يتجاوز النص، بما في ذلك القائمة البيليوغرافية، 20 صفحة.

3) يجب كتابة المقال بتنسيق وورد وامتداد (doc).

4) يجب أن يكون عنوان المقال أقل من سطر واحد.

5) اسم الباحث (الاسم واللقب).

6) تعريف الباحث (الرتبة، الاختصاص، مؤسسة الانتماء والبريد الإلكتروني).

7) لا تقبل المجلة المقالات التي يشارك فيها مؤلفان أو أكثر، فقط المقالات التي يكتبها مؤلفون فرديون. ومع ذلك، يمكن لطلاب الدكتوراه إشراك مشرفيهم.

8) يجب على المؤلف إرفاق ملخص مكون من 15 سطراً كحد أقصى ويتضمن خمس (5) كلمات مفتاحية.

9) يجب أن يكون العنوان الرئيسي والملخص والخمس كلمات رئيسية بلغة المقال وباللغة الإنجليزية.

10) يجب ألا يحتوي النص على حروف تحتها خط أو بالبنط العريض أو مائلة باستثناء العناوين التي قد تكون بالخط العريض.

11) اترك فقرة 1 سم في بداية الفقرات.

12) مستويات التقسيم الفرعي (العنوان 1، العنوان 2، العنوان 3: بخط عريض) مرقمة بالأرقام العربية، (العنوان الفرعي أ، العنوان الفرعي ب، العنوان الفرعي جـ: بخط عادي)، مرتبة أبجديا.

13) لا ترقّم الكلمتين "مقدمة" و"خاتمة".
14) يجب أن يتبع العناوين بنقطتين رأسيتين (:).
15) يوصى باستخدام عناوين وعناوين فرعية قصيرة لا تتجاوز سطرًا واحدًا.
16) تستخدم الأحرف الكبيرة فقط في الحرف الأول من الكلمة الأولى من العناوين والجمل باللغات الأجنبية.
17) يجب على المؤلف استخدام علامات الاقتباس الإنجليزية فقط "..."، والأقواس (...) وشرطات الزر 6 (-).
18) لا تُقبل علامات الاقتباس الفرنسية «...»، والأقواس المتموجة {...}، والأقواس المربعة [...]، والأقواس المزخرفة ﴿...﴾، وشرطات الزر 8 (_) والعلامات النجمية (*).
19) لأسباب تتعلق ببيئة العمل، لا يتم قبول جميع العناصر المرئية (جدول، رسم، رسم بياني، شكل، صورة...) والرموز.
20) يجب على المؤلف تحويل الجداول إلى نصوص.
21) تكتب الأسماء الأجنبية بالعربية أولا ثم بالأحرف اللاتينية بين قوسين، ولا تكتب بالكامل بأحرف كبيرة.
22) ضع مسافة غير منقسمة بعد علامات الترقيم: نقطة، فاصلة، فاصلة منقوطة، نقطتان رأسيتان، 3 علامات حذف، علامة استفهام، علامة تعجب.
23) يجب أن تكون الهوامش المرجعية في نهاية المقال ومرقمة تتابعيًا.
24) تكتب الإحالة إلى الهامش بين قوسين، إلى الأعلى(2) وتوضع قبل علامات التنقيط.
25) يجب ألا تحتوي الملخصات والكلمات المفتاحية والعناوين الرئيسية الفرعية على إحالات.
26) يجب أن تكون الهوامش على النحو التالي:
- كتاب: (الاسم واللقب للمؤلف: عنوان الكتاب، دار النشر، رقم الطبعة، مكان وتاريخ النشر، المجلد أو الجزء (إن وجد)، الصفحة).
- مقال في مجلة: (الاسم الأول والأخير للمؤلف: "عنوان المقال"، اسم المجلة، المجلد

و/أو العدد، تاريخ ومكان النشر، الصفحة).
27) تُدرج قائمة المصادر والمراجع في نهاية المقال بالترتيب الأبجدي حسب اسم العائلة للمؤلف الأول، (اللقب، الاسم: عنوان الكتاب، الناشر، رقم الطبعة، مكان وتاريخ النشر).
28) لا تضع المراجع البيبليوغرافية في المتن.
29) رموز الترجمة الصوتية لبعض حروف العلة والحروف الساكنة العربية المستخدمة في المجلة: أ=ʼ، ā، ث=th، ح=ḥ، خ=kh، ذ=dh، ش=sh، ص=ṣ، ض=ḍ، ط=ṭ، ظ=ẓ، ع=ʻ، غ=gh، ق=q، و=w، ū، ي=y، ī، ى=ā، فتحة=a، ضمة=u، كسرة=i، تنوين=n، شدة=حرف مزدوج، ال=al.
30) رموز التحويل الصوتي للحروف العربية إلى حروف لاتينية تخص فقط قائمة المصادر والمراجع في نهاية المقال وليس المتن.



- يجب تقديم المقال وفق المعايير التي تقترحها المجلة دون أخطاء إملائية أو نحوية.
بإمكان المؤلف نشر مقالين في عددين متتاليين إذا كان المقالان من الموضوع نفسه.
- يمكن لهيئة التحرير تعديل هذه الشروط دون أي إشعار.
- ترسل المساهمات باسم مسؤول التحرير على البريد الإلكتروني للمجلة.
- تحتفظ المجلة بحقها في حذف أو إعادة صياغة بعض الجمل أو العبارات التي لا تتناسب مع أسلوبها في النشر.
- تحتفظ المجلة بالحق في عدم نشر أي مقال دون إبداء الأسباب ويعد قرارها نهائيا.
- ترتيب البحوث في المجلة لا يخضع لأهميتها وإنما يتم وفق الترتيب الأبجدي لأسماء المؤلفين بالحروف اللاتينية.
- تصدر المجلة في منتصف شهر سبتمبر من كل سنة.
- المقالات المنشورة تعبر عن آراء مؤلفيها فقط وليس بالضرورة عن رأي المجلة.



فهرس الموضوعات

مجلة حوليات التراث، العدد 18، 2018، ص 9 - 26
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

ملامح من الثقافة الشفوية في شمال المغرب الأقصى
قبائل غمارة نموذجا

د. معاذ البكوري
جامعة فاس، المغرب

الملخص:

إن تراث شمال المغرب هو كل شاهد في هذا العصر على هوية المنطقة الضاربة بجذورها في عمق التاريخ، حيث شكلت ببعدها العلمي والحركي والاجتماعي طيلة قرون مضت مثار اهتمام، لدى شريحة متميزة من الباحثين والمؤرخين في الحديث عن صور تراث هذه المنطقة المادي، ونقصد بالمادي كل ما وصل إلينا من المكتوبات، فيبقى الجزء الآخر وهو اللامادي، والذي يمكن اعتباره الجزء المكمل للتراث المادي الموثق؛ إلا أن التراث الحضاري اللامادي، فلم يحظ بالاهتمام والدراسة والعناية والرعاية بالقدر الذي شهده التراث المادي. يهدف هذا البحث إلى بيان الصلة بين الهوية والأمثال المغربية، فكيف يشتغل المثل ملفوظا ناطقا باسم المجموعة، عودا إلى التاريخ والعادات والتقاليد، بمقاربة أنثروبولوجية ثقافية اجتماعية؟ كيف تخاطب المجموعة ذاتها عبر الأفراد الناطقين بالأمثال؟ ما أبرز صفات الشخصية المغربية كما تبدو من الأمثلة؟ ما ثوابتها القيمية والسلوكية؟

الكلمات الدالة:

قبائل غمارة، التصورات العامة، الأمثال، الثقافة الشفوية، المغرب.



Features of the oral culture of northern Morocco
The Ghomara tribes as a model

Dr Mouad el Bakouri
University of Fez, Morocco

Abstract:

The heritage of the north of Morocco is a witness to the identity of the region, which is deeply rooted in history. Its scientific, social and social dimension has for centuries been of interest to a distinguished group of researchers and historians in the history of this material region. The second part, which is complementary to this heritage, as mentioned above, which is the non-

تاريخ الاستلام: 2018/4/17 - تاريخ القبول: 2018/6/23
mouadcom@hotmail.fr

cultural civilization, has not received attention, study, care and care as much as the heritage. This research focuses on the relation between Moroccan identity and proverbs. The researcher investigates how do proverbs mirror the history, the customs and traditions of a community, from a socio-cultural anthropological approach. Moreover, this survey sheds light on the way the community addresses itself through communicating using parables. Furthermore, the researcher questions the most prominent qualities of the Moroccan personality which are expressed in these proverbs. This survey ends by examining the behavioural constants and variables of the Moroccan identity.

Keywords:

Ghomra tribes, general perceptions, proverbs, oral culture, Morocco.



إن مصطلح "التراث الشفهي" يحمل دلالات عميقة، تجر الباحث للاطلاع على دفائن التاريخ وكنوزه، وملامسة أسراره، وذلك من خلال كثرة المواد التي لم تعرف طريقها إلى الكتابة والتوثيق والتدوين والتحقيق، الشيء الذي يتطلب منا بذل الجهد تقريبا للمفاهيم، لنكون إزاء صور واضحة لهذا الوافد الجديد "التراث الشفهي" الذي يحمل بين أحرفه معاني ربما يكتشفها أهل البحث والتنقيب لأول مرة، بل وستدعوهم لطرح الإشكاليات المتعلقة بالتراث الشفهي محل البحث والدرس، للمزيد من المعرفة في عمقها التاريخي.

يمكن القول إن تراث قبائل غمارة هو كل شاهد في هذا العصر على هوية المنطقة الضاربة بجذورها في عمق التاريخ، حيث شكلت ببعدها العلمي والحركي والاجتماعي طيلة قرون مضت مثار اهتمام لدى شريحة متميزة من الباحثين والمؤرخين في الحديث عن صور تراث هذه المنطقة المادي، ونقصد بالمادي كل ما وصل إلينا من المكتوبات، فيبقى الجزء الآخر وهو اللامادي، والذي يمكن اعتباره الجزء المكمل للتراث المادي الموثق؛ إلا أن الجزء الثاني وهو المكمل لهذا التراث، كما سبقت الإشارة إليه والمتمثل في التراث الحضاري اللامادي، لم يحظ بالاهتمام والدراسة والعناية والرعاية بالقدر الذي شهده التراث المادي.

هذا الجانب من حياة أهل غمارة، يمكن أن يشكل موضوعا خاصا، يتطلب

بحثا مستقلا، وذلك بسبب اتساع مجالاته، حيث سجلت الشفويات بأهازيجها وحكاياتها، العديد من أوجه حياة المنطقة، اقتصادية واجتماعية وثقافية، مما جعل منها وسيلة يمكن استغلالها لتصور ماضيها، الذي هو في حاجة إلى من ينتشله من طي الإهمال والنسيان، وهذه الثقافة وان كانت غير مؤرخة ولا مضبوطة، فهي توضح لنا مميزات عقليات الناس وتفسيرهم للأحداث والظواهر الطبيعية، حينما يعجزون عن الوصول إلى حقائقها.

1 - المقدسات في حياة الناس بغمارة وتأويلاتهم للأحداث:

يُبدي سكان قبائل غمارة تقديسا اتجاه عناصر يتفاعلون معها في وسطهم، ويربطون أسباب التقديس بالجذور الإسلامية، وأخرى إلى فترة ما قبل دخول الإسلام. وتتمثل هذه العناصر في الأحجار والمغارات والأشجار والزمن والأرقام والأعياد الفلاحية، ولصعوبة تناول هذه العناصر المقدسة، فإننا سنقتصر على النماذج التالية:

أ - الأرقام:

يحظى الرقمان خمسة وسبعة، بهالة من التقديس من طرف غمارة، ولا يقتصر التقديس عليهم، وإنما له امتداد جغرافي وزمني، للاعتقاد بأن الرقمين يقيان من أمراض ويساعدان على تحقيق الحاجيات. فرقم خمسة يتم تجسيده فيما يعرف بكف "يد فاطمة"، نسبة إلى فاطمة الزهراء بنت الرسول (ص). كما يعبر عنه بخمسة وخميسة، ولذلك فإن تقديسه يفسر بالجذور الإسلامية، لكن شكل هذا الرمز كان متداولا قبل الإسلام، حيث يعود استعماله على الأقل إلى الفترة القرطاجية(1). فقد استعمل في مدينة قرطاج منذ القرن الخامس قبل الميلاد، وكان عبارة عن يد مفتوحة تعرف بالخميسة. وكانت عادة اليهود بالمغرب استعمال هذا الرمز بوضعه على جبهات الأطفال لمدة معينة(2).

وربط إميل لاووست (Laoust) الاهتمام باليد لأهميتها للجسم(3). ويقترن شكل هذا الرمز المعبر عن خمسة في بعض الحالات بالعين في الوسط. ويدخل ضمن الجواهر الصدرية، التي تصاغ من المعادن النفيسة، وفي مقدمتها

الذهب، حيث يعتقد أهل غمارة أنها تستلفت النظر فتقع عين الحسود عليها، فلا يؤذي الشيء الذي وضعت عليه، لأن عين الحسود لا تقع عليه إلا بعد أن تقع على يد فاطمة[4]. وفي حالة الأذى، فإن العامة بغمارة تقوم بزيارة أضرحة الأولياء يوم الخميس الذي يرمز بدوره إلى عدد خمسة، لأن زيارة هذا اليوم تعالج أعراض الإصابة بالعين. أما رقم سبعة فتقدسه العامة، لأنه في اعتقادها اليوم الذي استراح فيه الله بعد أن خلق الدنيا في ستة أيام، وعدد السماوات سبعة، والأراضي سبعة، وأيام الأسبوع سبعة. ويتركز تقديس هذا الرقم على أساس ارتباطه بمواضع ورد ذكرها في القرآن، وفي بعض الأحاديث النبوية الشريفة. فمثلا يقول الله تعالى في كتابه العزيز: "الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن، يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله أحاط بكل شيء علما"[5].

وربط مالدونادو (Maldonado) تقديس السكان لهذا الرقم في إطار حديثه عن سبعة رجال، بأهل الكهف الذين كان عددهم سبعة، اعتمادا على المعلومات التي جمعها من طرف السكان[6]. وقد أدى تنوع الأدلة الشرعية التي تطرقت إلى هذا الرقم، إلى فتح المجال أمام السكان بغمارة وخارجها، لخلق أساطير حوله. ومن أشهر هذه الأساطير، سبعة رجال، فهؤلاء الرجال السبعة نجدهم في المدن والبوادي، في مختلف مناطق المغرب[7]. منهم سبعة رجال الحرم العلمي[8] الذين يحظون بتقديس خاص بالمنطقة المدروسة التي تتضمن العديد من الأسر الإدريسية، إذ يشرح المريني العياشي الخطوات المتبعة في زيارة سبعة رجال العلميين، والتي تبتدئ من سيدي مزوار وسيدي سلام وسيدي عيسى وسيدي حرمة وسيدي علي وسيدي أبي بكر وسيدي مشيش وتنتهي عند المولى عبد السلام[9]. والشائع عند شيوخ المنطقة المدروسة وعامتها أن من زار سبعة رجال بقلب خاشع متتبعا آداب زيارتها استجاب الله دعاءه ولبى رغبته. ويتردد ذكر رقم سبعة في مجموعة من عادات السكان التي تهدف إلى علاج مجموعة من الأمراض وفي مقدمتها أمراض الصرع، التي يكون الجن من ورائها. فوفق ما

هو متداول عند عامة غمارة، فإن رقم سبعة يشير إلى عدد قبائل الجن، وكل قبيلة لها ملكها، وبالتالي فإن عدد ملوك الجن هو سبعة. ولتجنب الأمراض الناجمة عنهم، يتم اللجوء إلى وصفات مرتبطة برقم سبعة. ومن هذه الوصفات: الاستحمام بماء سبع موجات، والوضوء سبع مرات، وغسل الشيء سبع مرات، ووضع سبع حبات شعير وسبع حجرات بجانب الطريق سبع مرات.

ب - الزمن:

يقدس سكان غمارة فترات زمنية أكثر من غيرها. وتتميز قبيلة غمارة عن باقي القبائل الجبلية باهتمامها بهذه الفترات الزمنية، باعتبارها فترات الأعياد الإسلامية والفلاحية[10]. ونميز في هذا الزمن المقدس بين الليالي والأيام والشهور والفصول.

1 - الليالي: من أهم هذه الليالي، ثلاث ليالي وهي:

- ليلة السابع والعشرين من رجب: تقدس هذه الليلة لأنها ذكرى الإسراء والمعراج، وخلالها كان يتم تنظيم حفلة دينية صغيرة تسمى بالرجبية[11].

- ليلة نصف شعبان: يعرف شهر شعبان في غمارة بشهر النبي، ويتم تقديس ليلة الخامس عشر منه، للاعتقاد في صفوف العامة بأن الملائكة تسجل خلالها أسماء الذين سيولدون، وأسماء الذين سيموتون. وفي صباح هذا اليوم تتم زيارة ضريح مولاي عبد السلام ابن مشيش[12].

- ليلة القدر: تحظى هذه الليلة بقدسية خاصة لدى جميع المسلمين، باعتبارها الليلة التي نزل فيها القرآن الكريم على الرسول (ص)، وهي ضمن شهر رمضان الذي يعرف لدى سكان غمارة بشهر سيدنا محمد[13]. ومن بين الإجراءات التي كانت تتخذ لإبراز احترام هذه الليلة، هو تحبيس الأراضي والأشجار المثمرة على ليلة القدر من طرف ساكنة المنطقة المدروسة بما فيها النساء.

2 - الأعياد الفلاحية: تعتبر الأعياد الفلاحية طقوسا متجذرة في المجتمع المغربي وذلك منذ قرون، جاءت نتيجة تعاقب حضارات مختلفة على المغرب عبر فترات متتالية. إن الأعياد الفلاحية في غمارة لا تختلف كثيرا عن مثيلتها بباقي مناطق

المغرب. ومن أبرزها نذكر الأعياد التالية:
- الحاكوز (المجوز): هو يوم تحتفل فيه الأسر الجبلية والغمارية بيوم يقسم فصل الشتاء إلى نصفين، حيث يتموقع في الليلة الأخيرة من السنة الشمسية التي هي ليلة يناير الفلاحي، الموافق لـ14 يناير الميلادي، وسميت بالمجوز أو الحاكوز، لأنها تحجز بين السنة الماضية والسنة المقبلة(14).

ويحتفى بهذا العيد الفلاحي على مدى يومين، فاليوم الأول يخصص "لإشرشمن" والثاني "لخبز المقلة". يتم تحضير "إشرشمن" من خليط القمح والشعير، حيث تقوم النساء في هذا اليوم بطحنه في وعاء خشبي يدعى "أغياز" أو "أمايز"، وبطريقة عمودية بعصا سميكة ذات رأس محدب، وبعد الانتهاء من عملية الطحن، يتم طهيه ويقدم رفقة "البيصارة". بعدما تطبخ البيصارة والشعير والقمح كل على حدة، يتم خلطها مع زيت الزيتون والملح، وهذا الخليط هو ما يطلق عليه في غمارة "بإشرشمن"، فتقدم الوجبة في صحن كبير، ويؤكل في تجمع عائلي وجو احتفالي، إضافة إلى ذلك يتم تحضير "خبز المقلة" والذي يسمى في بعض القبائل الغمارية "بتحللا"، التي تزين باللوز والزبيب والجوز، حيث تطهى هذه الفطائر للأطفال. أما في المساء فتكون الذبيحة من الدواجن مع الحمص والفول، ويقدم مع طبق من اللوز والجوز والتين المجفف والزبيب. وهذا الخليط من المأكولات هي وجبة العشاء، وتبقى هذه العملية من اختصاص النساء وهو متوارث عبر أجيال.

وإضافة إلى ما ذكرناه، هناك طقس آخر خاص بالرجال، والذي يعتبر احتفالا مكملا، بل أساسي في يوم الحاكوز، ألا وهو "باينو"، حيث يقوم رجلان، تتوفر فيهما صفة الدعابة، فينتحلان شخصيتين (امرأة ورجل بلباس محلي محض)، ويخرج الرجال الكبار والصغار على فرق متعددة يرددون: "أباينو خالتي عايشا قوم نتعشى لحمار مشى فوق الخنشا جوج سواني وانا هاني جوج معالق وانا طالق دار كبيرة ما عطات والو دار صغيرة كثار خيرا".

يطوفون على سكان المداشر الغمارية الذين يقدمون لهم الجوز واللوز والشعير

والزبيب والتين و"الدشيشة" التي تؤكل في عين المكان، وقبل أن يتسلم رجال "باينو" ما يقدم لهم يرشونهم بالماء البارد لكي تهطل الأمطار[15].

- المسلوف (يوم العجوز): يتزامن هذا اليوم مع الفاتح من أبريل الفلاحي الموافق 14 أبريل الميلادي، وسمي بالمسلوف لأنه حسب الرواية الشفوية بالمنطقة المدروسة، إن مر شهر مارس في زمن بعيد دون تساقطات مطرية، فجاءت امرأة عجوز وقالت لزوجها المسن، هيا بنا إلى الجبل فقالت: "هوو عليك أمارس ما لبست فيك إهنداز ما شعلت فيك إزداز ما اكلت فيك إمكوياز" (أي أن مارس هذه السنة كان دافئا ولهذا لم تلبس الملابس البالية "إهنداز" ولم توقد نار التدفئة "إزداز" ولم تأكل لحم العجل ذي السنة الواحدة "إمكوياز"). وعندما وصلا إلى الجبل بدآ أشغالهما وكأن الصيف قد حل، فتركت زوجها يشتغل وشرعت في جمع الحطب، وفي هذه اللحظة تقول الرواية الشفوية أن مارس قال لأبريل أقرضني يوما، فقال خذ فيه يومين. فبدأت الأمطار القوية، تعويضا لما فات، وعندما عادت العجوز وجدت زوجها المسن قد جرفته الأمطار، فحاولت الاختباء، فجرفتها المياه كذلك. لذلك سمي هذا اليوم بالمسلوف أو يوم العجوز. وفي هذا اليوم يتم طهي "خبز المقلة" و"الرغايف" والطحين بالبيض والزبدة، وهي ظاهرة لم يعد الاحتفال بها في الوقت الحاضر بغمارة[16].

- النيسان: دخوله يوم سبعة وعشرين من أبريل الفلاحي الموافق 10 ماي الميلادي، وخروجه في 3 من ماي الفلاحي الموافق 16 ماي الميلادي. ويمارس في النيسان طقس يسمى "الدوران دا القايلا"، أي أن الرعاة عند عودتهم مع الظهيرة "أزال" يطلبون الغيث، وعند الوصول إلى المكان الذي يفترق فيه الرعاة "المشيع" يرشونهم بالماء لكي تهطل الأمطار، وعندما تلتحق الماشية "بالقاور" أي الزريبة، يضع الأهل المنجل في باب "القاور" لكيلا تموت الماشية. وتعود لتخرج زوالا في وقت يسمى "تازدويث" أي في وقت قبيل العصر. وأمطار هذه الفترة محبوبة لدى ساكنة غمارة، ومن الأمثال التي تعرضت لذلك "ألما نيسان ليعرف قدره يشريه بالكيسان"، بمعنى من يعرف أهمية أمطار هذه الفترة سيقتنيه

بالأكواب.

- موت الأرض: تحتفل قبيلة غمارة خلال شهر ماي بموت الأرض، حيث يهيئون أكلة خاصة يودعون بها فصل الربيع، ومعنى "موت الأرض" هي أن الأرض تتشقق وتصبح قاحلة يابسة، والمزروعات تنضج وتصبح يابسة قابلة للجني والحصاد.

- الحسوم: توافق نهاية شهر فبراير الفلاحي فترة مشؤومة تعرف بالحسوم، وتدوم سبع ليال وثمانية أيام. ومن الأمثال الشعبية التي تعرضت لهذه الفترة "الحسوم، البيع والشرا فيها مسموم" و"لا تفرح بالخرفان والجديان إلا بمخرج الليالي وحيان"، بمعنى سلامة القطيع لا يمكن الاطمئنان عليها من قسوة البرد والأمطار إلا بخروج الليالي والحسوم.

- العنصرة: يوافق يوم 24 يونيو الفلاحي الموافق 7 يوليوز الميلادي، موسم العنصرة الذي كان وما زال يحتفل به في قبائل غمارة، حيث يواكب هذا الموسم ممارسة بعض الطقوس المرتبطة بالماء والنار، إذ يعتقد أن لهما دورا تطهيريا، مثل إضرام النار في الهشيم ليمس دخانها البيوت والحقول والمواشي، ويقفز بعض أفراد العائلة مرات عديدة فوق النار من جهة أخرى، ويتبادل السكان رش الماء ويهيئون المآدب الخاصة بالمناسبة من محاصيل الموسم الفلاحي الجديد. كما يتم جمع العسل من خلايا النحل والاشتراك في "الوزيعة" فيأخذ كل واحد من الجماعة حظه من لحم الذبيحة. وقد يلعب بعض السكان لعبة الخيل المعروفة "بماطة".

ونخلص إجمالا إلى أن هذه التقسيمات للشهور تعبر عن وجه كل فصل فلاحي ومميزاته الطبيعية والإنتاجية بالمنطقة المدروسة، وكما هو الحال في المناطق المغربية الأخرى، فالحفلات الزراعية التي تقام تتويجا للمواسم الفلاحية، كانت تكسر روتين الحياة اليومية، كما تطبع الانتقال من فترة إلى أخرى، وهي مناسبات يحتفل بها من حين لآخر، حسب الأسر وحسب نسبة أهمية الفلاحة في حياة الغماريين.

3 - موقف الساكنة من الكوارث الطبيعية والأمراض: تبقى المعلومات الموثقة

التي تمكنا من جمعها حول هذا الجانب شحيحة جدا، لأن الكتابات التاريخية كانت تتحاشى تناول العادات التي تتنافى مع الدين الإسلامي. بل إنها تهاجمها وتدعو إلى محاربتها. ولذلك فإن الرواية الشفاهية والطقوس الممارسة في المناسبات هي المصدر الأساسي للمعلومات المتعلقة بهذا الجانب، وهي التي اعتمدت عليها الإثنوغرافيا والاثنولوجيا والأنثروبولوجيا. فعلى مستوى الكوارث الطبيعية، كان السكان يلجؤون إلى الشرفاء والأضرحة والزوايا، حين يطول وقت انحباس المطر ويشتد الجفاف، فيتقدمهم الشرفاء إلى المصلى لإقامة صلاة الاستسقاء[17].

وتقام طقوس اجتماعية أخرى مثل "تغنجا" التي تكتسي صبغة دينية بزيارة أضرحة المنطقة الغمارية، إلى جانب إقامة "حضرات" في الزوايا والأضرحة لطلب الغيث. ومن الأوراد والأذكار التي كان يلقيها محمد بن الصديق الغماري لأصحابه في الزواية خلال فترات الجفاف "اللهم يا لطيف يا خبير يا خلاق يا خالق أغثنا. اللهم الطف بنا في ضقائك السابق بجاه سيدنا محمد الصادق، اللهم إنا تبرأنا من حولك وقوتك فأرنا عجائب صنع لطفك، آتنا بفرج من عندك كما فرجت على نبيك سيدنا يوسف الصديق بجاه سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم. سبحان رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين"[18]. ولجأ مريدو الزاوية الدرقاوية وأتباعها إلى الشيخ محمد بن الصديق، فطلبوا منه أن يفسر لهم وقائع متعددة (بحجة وجود الجن في الزاوية)، فقال لهم: "لا تخافوا فإنهم فقراء يأتون للزيارة"[19].

كما كانت الأضرحة والمغارات وكراكير الحجارة والأشجار المقدسة، قبلة للمرضى أو من ينوب عنهم. ويأتي ضريح مولاي عبد السلام بن مشيش في مقدمة الأضرحة التي قصدتها فئات مختلفة، بالإضافة إلى سيدي أحمد الفيلالي وسيدي أحمد البوهالي. وتكشف لنا العديد من الوثائق عن أسباب الزيارة، وتربطها بالمعاناة من المرض أو الجفاف والزواج أو أي حاجة أخرى. وهو ما جعل الكثير من الأمثال الغمارية القديمة تقدس المقدس رغم بعد المكان، وهو ما نلاحظه في النموذج التالي[20]:

مصب لي جناح خفيف ونطير مع الخطيف

ونزورك يا بن مشيش والكعبة الشريف

أما الغالبية من العامة فتربط أسباب هذه الزيارة المقدسة بما يعرف "بحج المسكين". كما تقصد جميع الأماكن التي يعتقد في بركتها، وتعتقد بأن كل مكان مقدس يصلح لعلاج مرض ما، أو مجموعة من الأمراض، وفي هذا الصدد يقول صاحب كتاب "المغرب المجهول": "ويتقدم الأعيان بخنوع وقد طأطأوا رؤوسهم إجلالا لمقدم الشريف (يقصد سيدي محمد اخرميش)، مكتفين بلمس ثيابه تبركا. وفي القرى الكبيرة، يستقبل الأغنياء هذا السيد بمنازلهم، أما القرى الصغيرة، فإن الأهالي الذين لا يمتلكون مسكنا لائقا بعظمة الرجل، يزينون غرفة بالمسجد ويملؤونها بالزرابي التي سيتمدد فوقها الولي الصالح... وأخيرا اجتاز الموكب المقدس حدود بني خالد ودخل إلى التراب الكتامي"[21].

كما تقصد النساء بغمارة الأشجار لربط الخرق والملابس الداخلية والخيوط في أغصانها ودق المسامير في جذوعها، وفي اعتقادهن أن ذلك سيمكنهن من علاج أمراض كالعقم أو يحقق لهم رغباتهن خاصة الزواج. فضريح "سيدي ستار"[22] كانت تأتي العازبات إلى ساحته ويجلسن بصمت بالجهة الخلفية للضريح، فيسمعون "الفال"، فإذا سمعت فتاة أحدا ينادي باسم رجل، فإنها ستتزوج برجل بنفس الاسم[23]. ولعلاج الأمراض المرتبطة بالعظام والروماتيزم ما عليه إلا زيارة "بحيرة شرف" الواقعة في الجنوب الغربي من قبيلة بني رزين مع حدود قبيلة بني خالد، وبالضبط بمدشر "تزوال"، والتي كانت وما تزال تعتبر مركزا استشفائيا في نظر ساكنة قبائل غمارة.

نستنتج مما سبق أن المقدس في غمارة يمكن أن نميز فيه بين ما له جذور إسلامية، من خلال ما ورد حوله من الآيات في القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، مما تعرف أصالته أو مما يعتقد في بركته، وهي مبجلة من لدن العلماء قبل العامة. وبين مقدس يرجع أصوله إلى عصور ما قبل الإسلام، مما

يدخل في مجال التطير والاعتقاد في الروحانيات من شعائر وطقوس، تتمثل في الطواف حول الأضرحة وتقبيل الأحجار والأشجار وتقديم النذور وطلب الشفاعة أو الشفاء من الأمراض أو فك الكروب. هذه المظاهر هي التي استغلتها الكتابة الكولونيالية لإثبات صحة مقولاتها حول المغرب، وتكريس فكرة الثنائية عن طريق التمييز بين الدين السني والدين الشعبي. وعموما فارتباطا بالأرض ومحيطها البيئي، وبناء على التوارث والتناقل، راكمت الثقافة الشعبية الشفهية تجارب ومهارات الإنسان في بلاد غمارة وقدراته على صياغة هذه التجارب والمهارات في شكل حكم وأمثال شعبية سهلة الاستثمار والتوظيف.

2 - انعكاس التصورات العامة في الأمثال الشعبية:

أ - سؤال الثقافة الشعبية الشفوية:

نقصد بالثقافة الشعبية الشفوية، كل الأشكال التعبيرية المنطوقة والتي تختزنها الذاكرة الشعبية. وتشمل هذه الثقافة الشعبية: الموروث السردي (الحكايات، والخرافات...)، والحكم والأمثال الشعبية وغيرها من فنون التعبير الأخرى. وتجدر الإشارة إلى أن الثقافة العربية الحديثة كانت تتحدد لزمن طويل "وكأنها حديث كتب عن كتب"(24). مع ما يعنيه ذلك من إقصاء وقمع لجانب أساسي وفاعل في الثقافة والواقع العربيين وهي الثقافة الشعبية الشفوية، بأشكالها التعبيرية المختلفة، ذلك أن حديث الكتب عن الكتب هو حديث المركز عن الهامش، حديث الوحدة عن التعدد، حديث الغياب عن الحضور. "حديث يكتسي طابعا قمعيا، ويرى ما حوله مواتا لا نطق فيه ولا حياة"(25). إلا أن هناك اليوم وعيا متزايدا بأهمية الثقافة الشعبية، لاعتبارين أساسيين:

أولا: لإغناء هويتنا، من خلال الانفتاح على الآخر والمختلف والهامشي داخل ثقافتنا. وقد بدأ اهتمام الباحثين المغاربة بموضوع الأمثال الشعبية يتزايد خلال العقود التي أعقبت استقلال البلاد، نتيجة انفتاحهم على العلوم الإنسانية (الأنثروبولوجيا، علم الاجتماع، مناهج النقد الأدبي...). ويندرج تناول هذا الموضوع بالنسبة إلى هؤلاء الباحثين (نذكر منهم عبد الكبير الخطيبي وعبد الله

العروي ومحمد جسوس...) ضمن استراتيجية علمية شاملة، تستهدف إعادة الاعتبار للثقافة الشعبية، بوصفها جزءا لا يتجزأ من الثقافة المغربية، ورافدا أساسيا من روافد الهوية المغربية. ولا يخفى علينا، ما لهذا التوجه من وضع مفارق، إذ نشير هنا إلى حقيقة سبق أن سجلها رولان بارت (Roland Barthes) بخصوص عمل الخطيبي، وهي "أن الانشغال بالثقافة الشعبية ومن منظور حداثي يؤمن بالاختلاف، هو انشغال مفارق"، لأن ما يقترحه بشكل مفارق، هو استرجاع الهوية والاختلاف في آن "على حد تعبير رولان بارت"[26].

ثانيا: لفهم ذواتنا وعلاقاتنا داخل المجتمع، على اعتبار أن المتغيرات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ليست وحدها المتحكمة في واقعنا، وإنما هناك المتغير الثقافي، وخاصة ما يرتبط بالثقافة العفوية أو الشعبية. وكما ذهبت إلى ذلك الباحثة فاطمة المرنيسي "يمتلك التقليد الشفوي عموما سلطة سياسية خارقة، ودوره استراتيجي لفهم دينامية العالم العربي المعاصر"[27].

والواقع أن اختيار الأمثال الشعبية، يجد مبرره القوي، في ما يتميز به هذا النوع من الخطاب، من خصائص، لعل أهمها: انتشاره السريع بين مختلف الفئات الاجتماعية، لسهولة تمثله واستيعابه ولبنائه التركيبي وقدرته التعبيرية، التي تجعله يعكس مختلف أنماط السلوك البشري، ثم لاستمرارية حضوره وانتقاله من جيل لآخر، إضافة إلى طبيعته المتميزة بالتكيف وبقدرته المجازية الكبيرة[28]. وحتى إذا كانت الأمثال الشعبية تبدو وكأنها لا ترتبط بزمن محدد، وإنما تنتمي إلى الماضي، إلى قرون خلت، كما هو الحال مع أمثال ومأثورات الساكنة الغمارية، التي تعود إلى فترات ما قبل الفترة المدروسة. فلا يعني ذلك أنها لم تعد تؤثر في الحاضر والمستقبل، بل لكونها جزءا من الماضي، فهي تمارس سحرا وتأثيرا خطيرين على الذهنيات، وعلى السلوكات، من منطلق أنها تمثل حكمة الأجداد.

ب - المقصود بالأمثال والحكم و أهميتها:

يروى عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: "كفاك من علم الأدب أن تروي الشاهد والمثل"[29]، لأن الأمثال كما يقول بحق الماوردي: "لها من الكلام

موقع الإسماع والتأثير في القلوب، فلا يكاد المرسل يبلغ مبلغها، ولا يؤثر تأثيرها، لأن المعاني بها لائحة، والشواهد بها واضحة، والنفوس بها واقمة، والقلوب بها واثقة، والعقول لها موافقة، فلذلك ضرب الله الأمثال في كتابه العزيز، وجعلها من دلائل رسله، وأوضح بها الحجة على خلقه، لأنها في العقول معقولة، وفي القلوب مقبولة"[30]. وتبدو أهمية الأمثال والحكم أنها وسيلة تربوية لأن فيها التذكير والوعظ، والحث والزجر، وتصوير المعاني تصور الأشخاص والأعيان أثبت في الأذهان لاستعانة الذهن فيها بالحواس، ولذا قيل: "المثل أعون شيء على البيان"[31]. والمضمون الإنساني للأمثال والحكم يتصل بالطبائع البشرية، من الخير والشر، والسعادة والشقاء، والفضيلة والرذيلة، وهي أمور تعرفها شعوب الأرض جميعا في كل وقت، وقد حث علماء التربية طلبة العلم على حفظ الأمثال والحكم لأنها الأنغام اللغوية الصغيرة للشعوب ينعكس فيها "الشعور" و"التفكير" وعادات الأفراد وتقاليدهم على العموم[32].

وقال أبو عبيد القاسم: "إن الأمثال هي حكمة العرب في الجاهلية والإسلام وبها كانت تعارض كلامها، فتبلغ بها ما حاولت من حاجاتها في المنطق بكناية غير تصريح، فيجتمع لها بذلك ثلاث خصال: إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحسن التشبيه"[33]. وقال السيوطي: "المثل: ما تراضاه العامة والخاصة في لفظه، حتى ابتذلوه فيما بينهم، وفاهوا به في السراء والضراء، واستدروا به الممتنع من الدر، ووصلوا به إلى المطالب القصية، وتفرجوا به عن الكرب والمكربة، وهو من أبلغ الحكمة لأن الناس لا يجتمعون على ناقص أو مقصر في الجودة أو غير مبالغ في بلوغ المدى في النفاسة"[34]. وتبدو قيمة قول السيوطي في بيان مسألة ثبات الأمثال وتداولها[35]. ويبدو لنا أن الحكمة هي التعبير عن خبرات الحياة أو بعضها على الأقل مباشرة في صيغة تجريدية، فالحكماء أضفوا على المثل معنى مجرد واستعملوا كلمات عامة، كما أن بعض الشعراء حولوا النثر إلى نظم ذي إيقاع وقافية، فعرفوا بأنهم شعراء الأمثال والحكم: كزهير، وأبي العتاهية، والمتنبي وغيرهم...

إجمالا فالأمثال الشعبية هي جزء أساسي من مكونات الأدب الشعبي لدى مختلف الأمم، وهي تراث عريق تحتل مكانها اللائق إلى جانب الحكايات والطرائف والأساطير، وتشكل معلما بارزا في حضارة كل شعب. غير أنها تفترق عن الآداب الأخرى في أنها أكثر تداولا على ألسنة الناس، خاصتهم وعامتهم، خصوصا إذا تحولت إلى عرف اجتماعي يملك من القوة ما لا تملكه أساليب التعبير الأخرى.

جـ - نماذج من الأمثال الشعبية الغمارية:

الأمثال ظاهرة شعبية لا تنفرد بها أمة من الأمم، وهي صورة للمجتمع وطريقة تفكيره، ومنهجه في السلوك من حيث العادات والتقاليد، ولذلك تعتبر وثيقة اجتماعية وتاريخية ونفسية يهتم بها الدارسون. وينعقد الإجماع في مجال تعريف المثل الشعبي على أنه "حكمة شعبية شفهية مجهولة القائل، لها طابع تعليمي من حيث الموضوع". والمتتبع للأمثال الشعبية الغمارية يرى أنها مشابهة في المضمون للأمثال في المناطق المغربية الأخرى، وفي بعض الأحيان نجد نفس المثل، مع تغير طفيف يمس لفظة هنا أو هناك، حسب تغير اللهجات.

والجدير بالذكر أن أجدادنا اهتموا بجمع الأمثال الشعبية قبل أن يعرفوا ما نسميه اليوم بالأدب الشعبي، ولا شك أن أنواع الخبرات المأخوذة من تجارب الحياة، والتي يقوم عليها المثل الشعبي في كثير من الأحيان، ذات أثر في سلوك الناس لأن المثل هو نتيجة خبرة سابقة لأجيال ماضية. ومن خصائص المثل الشعبي الغماري الروح الفكاهية التي تظهر في محاولة الرسم الكاريكاتوري أو السخرية التي غالبا ما تكون سخرية مفارقة دالة، لا سخرية عدوان أو شماتة.

وعموما، فقد اعتمدنا في التنقيب على الأمثال الشعبية الغمارية على ما هو مكتوب، من خلال الرجوع إلى أرشيف "كارلوس بيريدا" وأعمال عزوز حكيم الذي سبق له أن جمع الأحاجي والأمثال الغمارية منذ خمسينات القرن الماضي، كما اعتمدنا على ما تذكره الرواية الشفهية من خلال التنقل عبر مداشر وقبائل المنطقة المدروسة.

الهوامش:

1 - Jean Mazel : Enigmes du Maroc, Ed. Robert Laffon, Paris 1971, p. 214. Emile Laoust : Mots et choses berbères, Notes de linguistique et d’ethnographie, Dialectes du Maroc, Paris 1920, p. 217.

2 - J. Herber : "La main de Fatma", Hespéris, T.7, Année 1927, p. 217.

3 - Emile Laoust : op. cit., p. 209.

4 - أحمد أمين: قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية، ط1، القاهرة، ص 195.

5 - سورة الطلاق، الآية 12.

6 - E. Maldonado: "Sebatu Riyal", Africa, Madrid, N° 86, Febrero 1949, p. 17.

7 - Ibid., pp. 14-16.

8 - المريني العياشي: الفهرس في عمود نسب الأدارسة، مؤسسة الشمال، الطبعة الأولى، طنجة 1988، ص 52.

9 - نفسه.

10 - E. Beneitez: "Las Fiestas Musulmanas en Yebala", Africa, Madrid, N° 59-60, Noviembre-Diciembre 1946, p. 32.

11 - Ibid., p. 33.

12 - Ibid., p. 34.

13 - Ibid.

14 - عبد الغفور النالي: الدر الغالي في أخبار النالي الغماري، ط1، 2015، ص 89.

15 - يرى محمد البشير الفاسي الفهري أن احتفال ساكنة غمارة بالحاكوز تعود لآثار مسيحية التي كانت منتشرة في جبال غمارة قبل الفتح الإسلامي. انظر، محمد البشير عبد الله الفاسي الفهري: قبيلة بني زروال مظاهر حياتها الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، منشورات جمعية علوم الإنسان، الرباط، ص 14.

16 - عبد الغفور النالي: الدر الغالي في أخبار النالي الغماري، ص 90.

17 - سيدي محمد الكتاني: المقدس في المجتمع الجبلي 1894م-1912م، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2004م، ص 423.

18 - أحمد بن الصديق: سبحة العقيق بذكر مناقب الشيخ سيدي محمد بن الصديق، دراسة وتحقيق كنزة عكة، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2004م، ج1،

ص 750.

19 - المرجع نفسه، ص 710.

20 - Mohammad Ibn Azzuz Hakim: Folklore infantil de Gumara el Haila, Instituto de Estudios Africanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1959, p. 73.

21 - أوجست موليراس: المغرب المجهول، اكتشاف جبالة، ترجمة وتقديم عز الدين الخطابي، الطبعة الأولى، 2013م، ج2، ص 260.

22 - ضريح سيدي ستار أو سطار يقع في مدشر تروناث بقبيلة بني رزين الغمارية، ويذكر أن هذا الضريح بناه شخص مجهول، يقال أنه من فكيك، حوالي سنة 1800م. انظر، عبد الغفور النالي: الدر الغالي في أخبار النالي الغماري، ص 94.

23 - نفسه.

24 - عبد الكبير الخطيبي: الاسم العربي الجريح، ترجمة محمد بنيس، منشورات عكاظ، الرباط 2000م، ص 6.

25 - المرجع نفسه، ص 7.

26 - المرجع نفسه، ص 15.

27 - فاطمة المرنيسي: شهرزاد ترحل إلى الغرب، المركز الثقافي العربي-نشر الفنك، بيروت-الدار البيضاء 2003م، ص 17.

28 - علي أفرفار: صورة المرأة بين المنظور الديني والشعبي والعلماني، دار الطليعة، بيروت 1996م، ص 57-58.

29 - أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي: العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، القاهرة 1965م، ج2، ص 203.

30 - أبو الحسن الماوردي: أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، دار الكتب العلمية، الطبعة الرابعة، بيروت 1978م، ص 275-276. ويقول ابن عبد ربه: "الأمثال هي وشي الكلام، وجوهر اللفظ، وحلي المعاني، والتي تخيرتها العرب وقدمتها العجم ونطق بها في كل زمان، وعلى كل لسان، فهي أبقى من الشعر، وأشرف من الخطابة، ولم يسر شيء مسيرها، ولأعم عمومها حتى قيل: أسير من مثل، وقال الشاعر:

ما أنت إلا مثل سائر   يعرفه الجاهل والخابر

انظر، ابن عبد ربه الأندلسي: العقد الفريد، ج3، ص 63.

31 - بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل

إبراهيم، دار المعرفة، بيروت 1971م، ج1، ص 486-487. وجلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، المكتبة الثقافية، بيروت، (د.ت)، ج2، ص 131.

32 - رودلف زلهايم: الأمثال العربية القديمة، ترجمة الدكتور رمضان عبد التواب، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص 13-46.

33 - أوضح الماوردي الشروط اللازمة للأمثال وحددها في أربعة. "أحدها: صحة التشبيه، والثاني: أن يكون العلم بها سابقا، والكل عليها موافقا، والثالث: أن يسرع وصولها للفهم، ويعجل تصورها لتكون في الوهم من غير ارتياء في استخراجها، وكدر في استنباطها. والرابع: أن تناسب حال السابع لتكون أبلغ أثرا، وأحسن موقعا، فإذا اجتمعت في الأمثال المضروبة هذه الشروط الأربعة، كانت زينة الكلام، وجلاء للمعاني، وتدبرا للأفهام". انظر، الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص 276.

34 - علي بن محمد بن حبيب الماوردي: الأمثال والحكم، تحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن، الطبعة الأولى، الرياض 1999م، ص 22.

35 - رودلف زلهايم: الأمثال العربية القديمة، ص 25.

References:

1 - Afarfar, ʻAlī: Ṣūrat al-mar’a bayna al-manẓūr ad-dīnī wa ash-shaʻbī wa al-ʻilmānī, Dār al-Ṭaliʻa, Beirut 1996.

2 - Al-Fihri, Mohamed el-Bachir: Qabīlat Banī Zarouāl, Manshūrāt Jamʻiyyat ʻUlūm el-Insān, Rabat.

3 - Al-Mawardī, Abu al-Ḥasan ʻAlī: Adab ad-dunya wa ad-dīn, edited by Muṣṭafa al-Saqqā, Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, 4th ed., Beirut 1978.

4 - Al-Mawardī, Abu al-Ḥasan ʻAlī: Al-amthāl wa al-ḥikam, edited by Fu’ād ʻAbd al-Munʻim Aḥmad, Dār al-Waṭan, 1st ed., Riyadh.

5 - Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn: Al-itqān fī ʻulūm al-Qur’ān, Al-Maktaba al-Thaqāfiyya, Beirut.

6 - Al-Zarakshī, Badr al-Dīn: Al-burhān fī ʻulūm al-Qur’ān, Muḥammad Abu al-Faḍl Ibrahīm, Dār al-Maʻrifa, Beirut 1971.

7 - Amīn, Aḥmad: Qāmus al-ʻādāt wa at-taqālīd wa at-taʻābīr al-miṣriyya, 1st ed., Cairo.

8 - El-Ayachi, el-Marini: Al-fahris fī nasab al-Adārisa, Mu’assasat al-Shamāl, Tanger.

9 - El-Marnissi, Fatima: Shahrazād tarḥal ilā al-Gharb, Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʻArabī and Nashr al-Fanak, Beirut-Casablanca 2003.

10 - Hakim, M. ibn Azzuz: Folklore infantil de Gumara el Haila, Instituto de Estudios Africanos, Madrid 1959.

11 - Ibn ʻAbd Rabbih, Aḥmad: Al-ʻaqd al-farīd, edited by Aḥmad Amīn and others, Lajnat al-Taʼlīf wa al-Tarjama wa al-Nashr, 3rd ed., Cairo 1965.

12 - Khatibi, Abdelkebir: Al-ism al-ʻarabī al-jarīḥ, (La blessure du nom propre), translated by Mohammed Bennis, Editions Okad, Rabat 2000.

13 - Laoust, Emile: Mots et choses berbères, Notes de linguistique et d'ethnographie, Dialectes du Maroc, Paris 1920.

14 - Mazel, Jean: Enigmes du Maroc, Ed. Robert Laffon, Paris 1971.

15 - Molieras, August: Al-Maghreb al-majhūl, (Le Maroc inconnu), translated by Azzeddine el-Khattabi, Dār al-Nadjah, Morocco 2007.

16 - Sellheim, Rudolf: Al-amthāl al-ʻarabiyya al-qadīma, (Die klassisch-arabischen Sprichwörtersammlungen insbesondere die des Abu 'Ubaid), translated by Ramaḍan ʻAbd al-Tawwāb, Muʼassasat al-Risāla, Beirut 1971.



مجلة حوليات التراث، العدد 18، 2018، ص 27 - 41
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

الدعوة إلى تيسير النحو العربي
البواعث والمنطلقات

د. سفيان بلعجين
المركز الجامعي غليزان، الجزائر

الملخص:

يسعى هذا البحث إلى معالجة قضية لغوية مهمة وهي الدعوة إلى تيسير النحو العربي، باعتبارها رد فعل لما شهده هذا البحث العلمي الأساسي من تعقيد وتشعّب، جرّاء تعدّد المدارس النحوية والاختلاف بين علمائها، ما أدى إلى تعقيد القواعد وخلق صعوبة في تلقين النحو واكتسابه، فظهرت منذ القديم محاولات لتيسير النحو وتبسيطه بداية بإعداد المختصرات، مرورا بدعوة أهم علماء الدرس اللغوي القديم من أمثال الجرجاني إلى ذلك، وبخاصة في الأندلس مع ابن مضاء القرطبي الذي ثار على نظرية العامل لتعقديها، وظهرت المنظومات النحوية التي جاءت لتسهيل حفظ القواعد، لتزداد الدعوة إلى تيسير النحو مع الدراسات اللغوية واللسانية العربية الحديثة، حتى وصل الأمر بالبعض أن دعا إلى إلغاء الإعراب محتجين بأنّه الركيزة الأولى للنحو المعقّد.

الكلمات الدالة:

النحو، التيسير، التراث، اللغة، المدارس النحوية.



The advocacy to facilitate Arabic grammar
The motivations and the premises

Dr Sofiane Beladjine
University Center of Relizane, Algeria

Abstract:

This research seeks to address an important linguistic issue, which is the call to facilitate Arabic grammar, as a reaction to the complexity of this basic scientific research, due to the multiplicity of grammatical schools and the difference between their scholars. This complicated the rules and created difficulty in learning and acquiring grammar, Since ancient times, there have been attempts to facilitate and simplify grammar, beginning with the preparation

تاريخ الاستلام: 2018/5/14 - تاريخ القبول: 2018/7/11
sofianebeladjine.48@gmail.com

of acronyms, passing through the invitation of the most important scholars of the ancient linguistic lesson, such as Al-Jurjani, Especially in Andalusia with Ibn Madhâ' al-Qurtubi, who rebelled against the theory of the factor because of its complexity. Grammatical systems appeared that came to facilitate the memorization of grammar, and the call for facilitating grammar increased with modern Arabic linguistic and linguistic studies. Some even called for the abolition of parsing, arguing that it was the first pillar of a complex grammar.

Keywords:

grammar, facilitation, heritage, language, grammar schools.



بتعدّد المدارس والمذاهب النحوية واختلاف وجهات نظر علمائها وتباين آرائهم حول المسائل النحوية لتبيان تخريجاتهم وتأويلاتهم واجتهادهم ومنطلقاتهم نشبت صراعات علمية ومشادات كلامية بين النحاة أنفسهم وبين الشعراء والأدباء حيث أصبح النحاة رقباء على كل إنتاج أدبي يخطئون الشعراء والأدباء. وقد كان هذا الخلاف سببا في تشعب النحو العربي وتعقيد مسائله، فاستعصى على المتعلّمين والدارسين لدرجة أن ارتفعت منذ القديم وحديثا دعوات وصيحات تلحّ على ضرورة تيسير النّحو وتخليصه من تعسّف النحاة وكثرة عللهم، والصيغة الفلسفية والمنطقية التي ألصقت به.

ومن الأمثلة على هذا التباين في الآراء واضطرابها نذكر قضية العامل قديما التي أثارت جدلا واسعا بين النحاة واللغويين، فحول عامل الخبر مثلا تعدّدت وجهات النّظر إذ "اختلف النحويون في ذلك، فذهب الكوفيون إلى أنّ عامله المبتدأ، وذهب البصريون إلى أنّ المبتدأ هو العامل في الخبر. لأنّه كما عمل في المبتدأ وجب أن يكون عاملا في الخبر قياسا على العوامل اللّفظيّة التي تدخل على المبتدأ، وذهب قوم منهم أيضا إلى أنّ الابتداء عمل في المبتدأ والمبتدأ عمل في الخبر، وذهب سيبويه وجماعة معه إلى أنّ العامل في الخبر هو الابتداء والمبتدأ جميعا، لأنّ الابتداء لا ينفك عن المبتدأ ولا يصحّ للخبر معنى إلا بهما، فدلّ على أنهما العاملان فيه"(1).

وحديثا ظهرت تلك المدارس اللسانية والمناهج اللغوية التي حاولت أن ترقى بالنحو من مجرد كونه جملة من القواعد والقوانين الجافة إلى الأثر الفني والأدبي الذي تحدثه القاعدة في النص أو حتى الانزياح عنها ضمن ما كان يسمى قديما بالجوازات. وتبيان هذا في المناهج من شأنه تقريب المسائل النحوية من خلال الربط بين أبعادها التقعيدية وآثارها الجمالية في النص، ذلك أن "مراعاة إعراب الكلام بتعيين حركات الضبط لا يكفي لتحديد المعاني، فقد يكون ذلك من باب التركيب الصوري للكلام، إنّما تقتضي الكتابة الأدبية حضور الحس بالإيقاع والعقل بالضبط من أجل استقامة الدلالات"(2).

ويحصر بعض الباحثين(3) الأسباب الكامنة وراء صعوبة القواعد وعسرها على المتعلّمين في "الإسراف في التّعليل والاقتراض والإسراف في الاصطلاحات والإمعان في العمق العلمي"(4).

في حين يحصرها آخرون(5) في كثرة الشواذ التي أدت إلى تفرع القواعد وتشعّبها مما حال دون الإحاطة والإلمام بها: "وكثرت الشواذ أحيانا إلى أن أدى هذا إلى خلق قواعد أقلّ أهميّة، وأقلّ عموما، وأندر شيوعا من غيرها. وهكذا كثرت قواعد اللغة وتنوّعت وتشعبت مسالكها إلى أن أصبح الإلمام بها أمرا غير يسير"(6). ويرى الدكتور صالح بلعيد من جهته "أنّ أمر التفكير في تسيير النحو يعود إلى الشوائب التي علقت للأسباب الآتية:

1 - خلط الشواهد أثناء جمع اللغة: بمعنى أنّ هناك توسعا في جمع الشواهد وهناك من اقتصر على الشّائع منها.

2 - اقتصار اللغويين على قبائل دون أخرى.

3 - الاقتصار على جمع اللغة على زمن محدّد وهو منتصف القرن الثاني الهجري في الأمصار ونهاية القرن الرّابع الهجري في البادية.

4 - اهتمام اللّغويين بشكل اللغة دون مضمونها أي التركيز على الحركات الإعرابية.

5 - الاقتصار في أثناء تحليل المادّة على المكتوب دون المنطوق.

6 - فصل النحو عن البلاغة: ممّا أدى إلى الصناعة النحوية التي كان لها أثرها السلبي على النحو العربي وتعلمه"[7].

كما نحيل صعوبة التحصيل المعرفي للقواعد النحوية إلى اختيار الشواهد وأسلوب التعامل معها من جهة أخرى، ذلك أنّ الشاهد مناط الاستيعاب والفهم للقاعدة ككل، وعليه فغموضه وابتعاده عن المستوى العلمي لمتلقيه، وكذا عدم ملامسته جماليا من خلال تفعيل مكوناته النحوية والإعرابية المناسبة للقاعدة يحول دون تيسير النحو وذلك عبر كل المستويات التعليمية من الابتدائي إلى الجامعي.

1 - دعوة القدماء إلى تيسير النحو:

إنّ الدعوة إلى تيسير النحو وتبسيط قواعده ليست وليدة العصر الحديث، إذ بتصفّح كتب النحو من مصادر ومراجع نجد أنّ هذه الفكرة قد راودت العديد من اللغويين القدامى حيث تعود جذورها إلى مطلع القرن الثاني الهجري، إذ بادر خلف الأحمر (ت 180هـ) بوضع أوّل كتاب مختصر في النحو العربي يسهل تناوله على المبتدئين، حيث يقول: "لمّا رأيت النحويين وأصحاب العربيّة أجمعين قد استعملوا التطويل وكثرة العلل واغفلوا ما يحتاج إليه المتعلم المتبلغ في النحو من المختصر والطرق العربية والمآخذ الذي يخفي عن المبتدأ حفظه، ويعمل في عقله ويحيط به فهمه، أمعنت النّظر في كتاب أؤلفه، وأجمع فيه الأصول والأدوات والعوامل على أصول المبتدئين، ليستغني به المتعلّم عن التّطويل، فعملت هذه الأوراق، ولم أدع فيها أصلا ولا أداة ولا حجّة ولا دلالة إلا مليتها فيها، فمن قرأها وحفظها وناظر عليها علم أصول النحو كله مما يصلح لسانه في كتاب يكتبه أو شعر ينشده أو خطبه يلقيها أو رسالة يؤلّفها"[8].

تلت هذه المحاولة الأولى محاولات أخرى تدعو إلى تهذيب النحو العربي بما ييسره على المتعلّمين ويجعله في متناولهم من دون عناء أو مشقة، فالجاحظ (ت 255هـ) الذي هاله أمر تشعّب القواعد وتفرّعها وتعقّدها ينبّه إلى ضرورة الاقتصار في تعليم النّحو على ما يصون لسان المتعلّم من فاحش اللّحن لأن الإكثار

من النحو والمبالغة في تدريسه والحرص على الإلمام بجميع مسائله من غير هدف مضيعة للوقت والجهد وشغل للمتعلّم عما هو أهم من ذلك، يقول: "أما النحو فلا تشغل قلبه (أي الصبي) إلا بقدر ما يؤدّيه إلى السلامة من فاحش اللحن من مقدار جهل العوام في كتاب إن كتبه"(9).

تعد محاولة خلف الأحمر أولى المختصرات النحويّة التي ظهرت إلى الوجود، أعقبها الكسائي بمحاولة أخرى تمثلت في كتابه الذي ألّفه تحت عنوان "المختصر الصغير" ثم "مختصر النحو" للجرمي (ت 225هـ) وكذا مختصر أبي موسى سليمان بن محمد (ت 305هـ) ثم جاء دور كلّ من الزجاجي (ت 340هـ) الذي ألّف كتابه "الجمل" حرص فيه على تقديم مادّة ميسرة أكثر فيها من الشواهد مع التدرّج في تقرير القاعدة وعلى إثره ابن مقسم (ت 353هـ) له "التيسير في اللغة والنّحو" وفي القرن الرّابع الهجري ألّف أبو علي الفارسي ولنفس الغرض: "البصريّات" و"الشيرازيات". وفي نفس الفترة يدعم ابن جني (ت 392هـ) هذه المختصرات بكتابه: "اللّمع في العربية" جمع فيه بين النّحو والصرف واقتصر فيه على ما هو ضروري من المسائل النحوية، وفي مطلع هذا القرن بلغ أمر النحو بين الناس من الزهد فيه ما لفت انتباه عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) الذي ثارت ثائرته وهجم على النحاة هجوما عنيفا معيبا عليهم ما وصلوا إليه من السفاسف في مسائل النّحو حيث يقول: "فإن قالوا: لم نأب صحّة هذا العلم ولم ننكر مكان الحاجة إليه في معرفة كتاب الله، وإنما أنكرنا أشياء كثر تموه بها، وفصول قول تكلفتموها، ومسائل عويصة تجشمتم الفكر فيها، ثم تحصّلوا على شيء أكثر من أن تغربوا على السامعين وتعابوا بها الحاضرين"(10). كما يعيب عليهم من جهة أخرى تشعبهم في مسائل النّحو وتفرعهم فيها لدرجة التعقيد حيث يقول: "وحتى كأن المشكل على الجميع غير مشكّل عندكم، وحتى كأنّكم قد أوتيتم أن تستنبطوا من المسألة الواحدة من كلّ باب مسائله كلّها، فتخرجوا إلى فن من التّجاهل لا يبقى معه كلام وأما أن تعلموا أنكم قد أخطأتم حين أصغرتم أمر هذا العلم وظننتم ما ظننتم فيه، فترجعوا إلى الحق تسلموا الفضل لأهله، وتدعوا الذي يزري بكم ويفتح باب العيب عليكم،

ويطيل لسان القادح فيكم"[11].

إنّ الجرجاني يريد من خلال هذا النقد اللاذع الموجّه للنحاة أن يخرج البحث النحوي واللّغوي من الدائرة الضيّقة التي حوصر فيها حيث لم يتجاوز النظر فيه حدّ النظر إلى الحركات الإعرابية في أواخر الكلمات. ومن هنا ركز كما يقول الدّكتور صالح بلعيد على "نظريّة النظم التي يربط فيها بين معاني النّحو وأحكامه، فمعنى النظم هو توخي معاني النّحو بين الكلم"[12]. فعلى الناظم على حد تعبير الجرجاني أن ينظم كلامه وفق ما يقتضيه علم النحو وما تفرضه قوانينه وأصوله يقول: "واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها، ويحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخل بشيء منها"[13]. على أن يحرص النّاظم في كل ذلك بعدم تجاوز الحدود في الاستعانة بهذا العلم الذي لا يعدو في رأيه أن يكون كالملح في الطعام.

وإذا انتقلنا للأندلس نجد أنّ أولى محاولات تيسر النحو كانت مع ابن بابشاذ (ت 469هـ)، على أنّ ابن مضاء الذي ثار على نظريّة العامل كما مر بنا يعد رائد الحركة التيسيرية في الأندلس. ولعل ما يلفت الانتباه في هذه الفترة سواء في الأندلس أو المغرب العربي هو ظهور الشعر النحوي التعليمي كما فعل ابن مالك وابن معط[14] اللذان عملا على تلخيص كتب النّحو في أرجوزتيهما، يقول ابن خلدون: "وجاء المتأخرون بمذهبهم في الاختصار، فاختصروا كثيرا من ذلك الطول مع استيعابهم لجميع ما نقل كما فعل ابن مالك في كتاب التسهيل وأمثاله أو اقتصارهم على المبادئ للمتعلّمين، كما فعله الزمخشري في المفصل وابن الحاجب في المقدمة له، وربّما نظّموا ذلك نظما مثل ابن مالك في الأرجوزتين الكبرى والصغرى وابن المعطي في الأرجوزتين الألفية، وبالجملة فالتأليف في هذا الفن أكثر من أن يحصى أو يحيط بها، وطرق التعليم فيها مختلفة"[15].

2 - دعوة المحدثين إلى التيسير:

على غرار الدّعوة إلى تيسير النحو التي نادى بها القدامى، قامت مع مطلع

العصر الحديث مناهج ومدارس لسانية بإسهاماتها المتعددة والمتنوعة في دعوتها إلى تيسير النحو وفق آليات تنظيرية وإجرائية معينة، فضلا عن ذلك حركات متعددة دعا أصحابها إلى تيسير القواعد بما يتلاءم وطبيعة العصر، إلا أنّ وجهات نظر هذه الحركات مختلفة ومتباينة، فمنها ما ذهب إلى حدّ التّطرف حيث دعت إلى رفض النّحو وإلغائه من برامج التّعليم جملة وتفصيلا، وفي حين ذهبت أخرى إلى تبنّي الرأي الأول مستندة في ذلك على تدعيم رأيها بسند عملي بهدف الإقناع بصواب فكرتها، أما الفريق الآخر من هذه الحركات فقد اتّسم بصفة الاعتدال حيث عمل أصحابه وبصدق نيّة على إيجاد حلول للمشكلة النّحويّة.

أ - موقف المتطرّفين:

بدأت الدّعوة إلى الاستغناء عن النّحو العربي وإلغائه من التّعليم بتبني الفكرة التي سعى بعض المستشرقين(16) إلى نشرها في أوساط أشباه مثقفين باللغة العربية بدعوى أنّ اللسان العربي (النحو العربي) وبما فيه من صعوبات أحال دون تقدّم العرب ومسايرتهم للركب الحضاري، وهذا ما جاء على لسان المستشرق الإنجليزي ولكوكس الذي ألقى محاضرة بالقاهرة عام 1892م تحت عنوان "لماذا لم توجد قوة الاختراع لدى المصريين؟" وأرجع سبب ذلك كما يقول الدكتور محمّد عيد لاستعمال اللسان العربي إذ جاء في كلامه: "إنّ الحجاب بين المصريين وبين ترقي معلوماتهم إنما هو تسطير أفكارهم بهذا اللسان المهجور الخفي الصعب"(17). وهي دعوة صريحة إلى التّخلي عن الفصحى واستبدالها بالعامية، وهي نفس الفكرة التي روّج لها المستشرق مستر ويلمر سنة 1901م الذي لم يقف عند هذا الحدّ بل اقترح كما جاء بقلم محمد عيد على أنّ العامية بالحروف اللاتينية مع ضرورة تعليمها في المدارس، وأرجع من جهته المبشّر زويمر صعوبة تعلّم اللغة العربية إلى صعوبة أصواتها وصيغ كلماتها، وهذا ما تضمنه كتابه: "جزيرة العرب مهد الإسلام" الذي ألفه عام 1900م، وبعده بتسع وعشرين سنة أي في 1929م تهجم المستشرق ماسينيون (Massignon) خلال إلقاء محاضرته بباريس على اللغة حيث دعا إلى إهمال وإلغاء الإعراب وألحّ على كتابتها بالحروف

اللّاتينيّة[18].

والغريب في الأمر وعلى الرغم من غرابة هذا الطرح الذي حرص المستشرقون على نشره لحاجة في نفوسهم، نجد من كبار المفكرين العرب من يجاري هذه الأفكار ويتبناها مخلصا في الدّعوة إليها من غير ترو ولا تفكير أو تدبّر، ومن هؤلاء سلامة موسى الذي نجده يردد نفس الأفكار، ويدعو إلى العامية والخط اللاتيني وإلغاء النحو والإعراب إذ يقول بصريح اللفظ: "الإعراب في لغتنا لعبة بهلوانية للذهن واللسان، ولا نحسنها إلا بعد أن نربي عضلات قوية تستجيب بسرعة، وكثيرا ما رأينا القارئ الذي يلتفت إلى الإعراب لا يفهم ما يقرأ وهو يعرب"[19]. وكما هو واضح فهذا القول الساخر لا يمكن أن يخفى على أحد.

وسار في نفس الاتجاه قاسم أمين الذي يرى أنه لا قيمة للنحو ولا للإعراب، وعليه فهو يقترح إلغاءهما من اللغة العربية، وفي نفس الاتجاه أيضا تصب أراء مجموعة من الباحثين اللبنانيين يتقدّمهم أنيس فريحة والشاعر سعيد عقل اللذان يدعوان إلى إسقاط الإعراب مع اعتماد الحرف اللاتيني في كتابة العربية، فالأول يذهب إلى القول إن "الإعراب لا يتلاءم والحضارة... ففيه بقية من البداوة"[20].

ويضيف في موضوع آخر أنّ: "الإعراب ليس له قيمة بقائية ولو أنه كان ضروريا للفهم والتفاهم لأبقت عليه الحياة، ولكن لأنه زخرف ولأنه بقية من بقايا العقلية القديمة في اللغة، وفي كل لغة فإن الحياة نبذته"[21]. بل "إن الإعراب عقبة في سبيل التفكير ذلك مما لا شك فيه"[22].

والجدير بالإشارة أن دعاة العامية في لبنان انقسموا كما يشير إلى ذلك الدكتور رياض قاسم إلى ثلاثة اتجاهات:

1 - الاتجاه الأول: العامية بديل الفصحى على أن تكون كتابتها بالحروف العربية التقليدية: يمثله كل من الخوري مارون غصن والكفوري.

2 - الاتجاه الثاني: العامية بديل الفصحى على أن تكون كتابتها بالحروف اللاتينية يمثله كل من: الدكتور أنيس فريحة والشاعر سعيد عقل.

3 - الاتجاه الثالث: الإقرار بازدواجية الفصحى والعامية دون الاستغناء عن أحد منها[23].

إنّ ما يمكن استخلاصه من هذه الآراء أنها كما يقول الدكتور محمد عيد دعوات باطلة "لا تعتمد على أسس علمية ذات قيمة بل هي في معظمها أفكار سطحية انفعالية"[24]. تنطوي على نيات مبيتة في نفوس من تبناها.

ب - موقف المستندين في آرائهم إلى أسس علمية:

كما سبقت الإشارة إليه يتفق أصحاب هذا الموقف مع أصحاب الموقف الأول إلا أنهم يختلفون عنهم في كونهم حاولوا أن يستندوا في ما ذهبوا إليه إلى أسس عملية لتبرير اتجاهاتهم والظهور بمظهر المعتدلين والمتعقلين، ومن هؤلاء الدكتور إبراهيم أنيس الذي تناول موضوع الإعراب في كتابه "طرائف نحو اللغة"، فهو لا يكاد يخرج على حد زعمه من كونه قصة نسجت خيوطها من مخيلة النحاة فهم الذين اخترعوها ونسقوها ثم فرضوها على الأدباء والشعراء من غير تسامح حيث راحوا - كما يقول الدكتور أنيس - "يتسقطون فيه الهفوات حين يبدّل الأديب حركة مكان حركة"[25]. وبذلك خضعت لهم الرقاب على الرغم مما يجده الأديب من صعوبات جمة في الإحاطة بمسائل النحو وفروعه، إذ كما يضيف في موضع آخر "صارت قواعده في آخر الأمر معقدة شديدة التعقيد، وقد تفنى الأعمار دون الإحاطة بها أو السيطرة عليها سيطرة تامة وصرنا الآن ننفر منها لما اشتملت عليه من تعسف وتكلف بغّض إلى الكثيرين دراسة اللغة العربية في العصر الحديث، وحتى قام منّا من يدعو إلى إلغاء تلك القواعد العربية أو تيسيرها على المتعلّمين من الناشئين"[26].

وفي الأخير يخرج إبراهيم أنيس بحكم نهائي مفاده أن مفتاح السر في كل ذلك هو ظاهرة الوقف إذ يقول: "يظهر - والله أعلم - أنّ تحريك أواخر الكلمات كان صفة من صفات الوصل في الكلام شعرا ونثرا، فإذا وقف المتكلم أو اختتم جملة لم يحتج إلى تلك الحركات، بل يقف على آخر كلمة من قوله بما يسمى السكون، كما يظهر أن الأصل في كل الكلمات أن تنتهي بهذا السكون وأن

المتكلم لا يلجأ إلى تحريك الكلمات إلا لضرورة صوتية يتطلبها الوصل"[27].

وباختصار كما يذهب إلى ذلك الدكتور محمد عيد فإن الإعراب عند إبراهيم أنيس ما هو في الحقيقة إلا "عمل آلي يدعو إليه النطق المنفصل في الكلام دون أن يكون وراءه معنى أو نظام مما جهد النحاة في تتبعه والتأليف فيه حتى دخلوا متاهات ضل فيها السالكون"[28].

ساير العديد من الباحثين إبراهيم أنيس في دعوته إلى الاستغناء عن الإعراب ومن هؤلاء نذكر أمين الخولي، وشوقي ضيف الذي تبنى موقف ابن مضاء المتمثل في إلغاء نظرية العامل والاستغناء عن التقدير والتأويل في الصيغ والعبارات.

جـ - موقف المعتدلين:

يقوم موقف هؤلاء على تيسير ما هو عسير من مسائل النحو العربي وتقديمه في صورة سهلة لدى المتعلمين وتخليصه من النفور الذي يواجه به في المؤسسات التعليمية على اختلاف مستوياتها، وتجسّد مجهودات أصحاب هذا الاتجاه في ما ظهر لهم من دراسات كثيرة واجتهادات خاصة أجمعوا فيها كما يقول الدكتور صالح بلعيد "ما لا يمكن أن يمس، وما يمكن أن يمس"[29] دون المساس بجوهر النحو العربي وأصوله كما يدعو هؤلاء من جهة أخرى إلى إعادة النظر في هيكل النحو من حيث التصنيف والتبويب والشواهد بما يساعد على تجاوز مظاهر التعقيد والتشديد، ويسمح باطراد القواعد ويسرها. يمثل هذا الموقف نخبة من الأساتذة والباحثين نذكر منهم:

- حفني ناصف: الذي ألف بالاشتراك مع غيره كتبا لتعليم القواعد تحت عنوان: الدروس النحوية للمدارس الابتدائية، وقواعد اللغة العربية للمدارس الثانوية، حرص فيها على الإجمال والتدرج.
- على الجارم: صاحب الكتاب المعروف: النحو الواضح، الموجه للتعليم الابتدائي.
- عبد العليم إبراهيم في كتابه النحو الوظيفي.
- د. محمد صالح علي مجاور: صاحب دراسة عملية أجراها عام 1956م على المادة

النحوية التي تدرس للتلاميذ تحت عنوان أدوات الربط في اللغة العربية.
- د. محمود أحمد السيد: صاحب رسالة دكتوراه بعنوان أسس اختيار موضوعات القواعد النحوية في منهج تعليم اللغة العربية بالمرحلة الإعدادية سنة 1972م.
- مصطفى الغلاييني: صاحب جامع الدروس العربية.
- إبراهيم مصطفى: صاحب إحياء النحو.

وقد ساهمت من جهتها المجامع اللغوية عبر الوطن العربي في هذه الحركة الداعية إلى تيسير النحو حيث عملت في الكثير من جلساتها على تذليل الصعوبات التي تواجه تدريس هذه المادة وتعليمها، ويتجلى هذا من خلال الجوازات التي إباحتها وكذا الشواهد التي تناسب المستوى التعليمي، ومن ذلك ما ذهب إليه المجمع اللغوي في مصر عام 1938م حيث أجاز:

- جمع كل اسم وزنه: فعل على أفعال، وجمع مفعول على: مفاعيل، وأفاعيل على: فواعل، وأفعل على: فعلاء، وفعلة على: فعلات.
- موافقة العدد للمعدود في التذكير والتأنيث مثل: خمس رجال، وخمسة نساء.
- الاشتقاق من الجامد مثل: هدرج من الهيدروجين، وكربن من الكربون، وكبرت من الكبريت.
- رفع المستثنى بإلا بعد كلام مثبت مثل: نجح الطلبة إلا محمد(30).

كما ساهمت بدورها المناهج اللغوية واللسانية في تيسير النحو التي كان لها الأثر الإيجابي في إخراج الدراسات اللغوية من الإطار الوصفي التجريبي القياسي الجاف، وكمثال على ذلك المنهج التوليدي التحويلي الذي اعتمد في تعليمية القواعد النحوية على ضرورة الربط بين النحو والمعنى، وهما موضع الاهتمام في دراسة تشومسكي(31).

والملاحظ أنه عن طريق عناصر التحويل التي حددها تشومسكي (Chomsky) في الزيادة والحذف والترتيب والإضمار والإحلال وغيرها يمكن الوقوف على البنية السطحية والبنية العميقة المتصلتين بالمعنى.

ولا يمكن في هذا المجال إغفال ما للدراسات اللسانية واللغوية الغربية ممثلة

في دي سوسير (De Saussure) وبلومفيلد (Bloomfield) وجاكبسون (Jakobson) من أثر في مدرسة تشومسكي التي استفادت من "النتائج التي توصل إليها النحو التقليدي والنحو الوصفي، فأخذت نقاط القوة منها، وانتقدت نقاط ضعفهما، ولئن كان تشومسكي قد اعترف ببعض جوانب القوة في النحو التقليدي فإنه انتقد على الخصوص شكله العام وتعريفاته وقواعده الغامضة"(32).

لقيت الحركات الداعية إلى تيسير القواعد باستثناء الاتجاه الثالث المتمثل في المعتدلين ردودا عنيفة، إذ قوبل المتطرفون والذين اعتنقوا مذهبهم وحاولوا تبرير ذلك بسند علمي بهجوم عنيف من قبل المحافظين الذين ردوا على هؤلاء ودحضوا أقوالهم وأبطلوها منبهين لما تنطوي عليه آراؤهم السخيفة من تضليل بهدف ضرب مقدسات الأمة الإسلامية، إذ وبدلا أن يوجه هؤلاء مجهوداتهم للبحث عن صعوبة القواعد خارج اللغة ويتجه اهتمامهم للبحث عن علل تلك الصعوبة في الطرق المتبعة في تدريس القواعد والوسائل المعتمدة في ذلك وفي مقدمتها الكتب المدرسية وكذا طرق تكوين المعلمين والأساتذة الذين يشرفون على تعليم هذه المادة، وجد هؤلاء في الدعوة إلى إلغاء الإعراب وتجاوز النحو العربي ما يكفيهم شر البحث ويغنيهم عناء الدراسة متخذين بذلك أيسر السبل وأسهلها لخدمة أغراضهم وأغراض من يخدمونهم من أعداء الأمة.

وإذا كان هؤلاء يلحون في دعوتهم على إبدال الفصحى بالعامية بحجة تعقد المسائل النحوية وصعوبة الإحاطة بها، فليعلموا أن ما يدرس اليوم في مؤسساتنا التعليمية على اختلاف مستوياتها وفي كافة أقطار العالم العربي إنما هو نحو ميسر، وإن بقيت فيه بعض المسائل التي تحتاج إلى تهذيب وتعديل كتبسيط صياغة القاعدة النحوية واختيار الشاهد الذي يجمع إلى نحويته الجانب الجمالي الفني الذي يجذب المتلقي ويثير انتباهه، بالإضافة إلى استثمار ما بلغت إليه الدراسات اللغوية الحديثة في تقريب القواعد بما يجعلها أكثر يسرا وأقرب إلى أذهان المتعلمين.

ومن هنا يتضح جليا أن المشكل يطرح خارج اللغة، فهو كما سبق القول يتصل بالطرق والآليات التمثيلية وكذا التكوين وكل ما يتعلق بهذه الجوانب، وفي

الإمكان تحديد ما هنالك من نقائص وتجاوزها من خلال ما تقدمه الدراسات الحديثة والمعاصرة من خدمات وحلول تجمع بين البعد النحوي والتعليمي والجمالي في تدريس النحو العربي.

الهوامش:

1- محمّد عيد: عن أصول النحو العربي، عالم الكتب، القاهرة 1973، ص 243.

2 - عبد القادر عميش: الأدبية بين تراثية الفهم وحداثة التأويل، منشورات دار الأديب، وهران، ص 90.

3 - من هؤلاء، فتحي علي يونس ومحمد الناقة.

4 - محمّد كامل الناقة وفتحي يونس: أساسيات تعليم اللّغة العربية، دار الثّقافة، القاهرة 1977م، ص 299.

5 - من هؤلاء، عبد العزيز القوصي وأحمد يوسف الشيخ ومحمد كمال خليفة.

6 - عبد العزيز القوصي وآخرون: تيسير النحو للسنة الثالثة الابتدائية والخامسة الأوليّة، دار الكتب الحديثة، ط1، 1949م، ص 3.

7 - صالح بلعيد: في قضايا فقه اللّغة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1995م، ص 191.

8 - المرجع نفسه، ص 193.

9 - محمد كامل الناقة وفتحي يونس: أساسيات تعليم اللغة العربيّة، ص 297.

10 - عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، سلسلة أنيس، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر 1991م، ص 42.

11 - المصدر نفسه، ص 46.

12 - صالح بلعيد: في قضايا فقه اللّغة، ص 197.

13 - عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 94.

14 - يرى أبو العباس صاحب حاشية الفتح الودودي على المكودي: أن نظم ابن مالك أجمع وأوعب، ونظم ابن معطي أسلس وأعذب.

15 - عبد الرحمن بن خلدون: المقدّمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص 33.

16 - عبد الصبور شاهين: في علم اللغة العام، مؤسسة الرّسالة، ط3، بيروت 1980م، ص 297 وما بعدها.

17 - محمد عيد: في اللغة ودراستها، عالم الكتب، القاهرة 1974، ص 208.

18 - المرجع نفسه، ص 209.

19 - نفسه.
20 - رياض قاسم: اتجاهات البحث اللغوي الحديث في العالم العربي، مؤسسة نوفل، ط1، بيروت 1982م، ص 186.
21 - المرجع نفسه، ص 187.
22 - نفسه.
23 - انظر، المرجع نفسه، ص 387-401.
24 - محمد عيد: في اللغة ودراستها، ص 210.
25 - إبراهيم أنيس: طرائق نمو اللغة، ص 183.
26 - المرجع نفسه، ص 184.
27 - المرجع نفسه، ص 208.
28 - محمد عيد: في اللغة ودراستها، ص 211.
29 - صالح بلعيد: في قضايا فقه اللغة، ص 201.
30 - المرجع نفسه، ص 202 وما بعدها.
31 - محمد محمود غالي: أئمة النحاة في التاريخ، دار الشروق، ط1، جدة 1986م، ص 13.
32 - أحمد مومن: اللسانيات النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 2002، ص 203.

References:

1 - ʻEīd, Muḥammad: ʻAṅ ʼuṣūl an-naḥw al-ʻarabī, ʻĀlim al-Kutub, Cairo 1973.

2 - ʻEīd, Muḥammad: Fī al-lugha wa dirāsatiha, ʻĀlim al-Kutub, Cairo 1974.

3 - Al-Jurjānī, ʻAbd al-Qāhir: Dalāʼil al-iʻjāz, ENAG Editions, Alger 1991.

4 - Al-Nāqa, Muḥammad Kāmil and Fatḥī Yūnus: Asāsiyyāt taʻlīm al-lugha al-ʻarabiyya, Dār al-Thaqāfa, Cairo 1977.

5 - Al-Qawṣī, ʻAbd al-ʻAzīz et al.: Taysīr an-naḥw li as-sana ath-thālitha al-ibtidāʼiyya wa al-khāmisa al-awwaliyya, Dār al-Kutub al-Ḥadītha, 1st ed., Lebanon 1949.

6 - Ammiche, Abdelkader: Al-adabiyya bayna turāthiyyat al-fahm wa ḥadāthat at-taʼwīl, Manshūrāt Dār al-Adīb, Oran.

7 - Belaid, Salah: Fī qaḍāyā fiqh al-lugha, OPU, Alger 1995.

8 - Ghālī, Muḥammad Maḥmūd: Aʼimmat an-nuḥāt fī at-tārīkh, Dār al-Shurūq, 1st ed., Jeddah 1986.

9 - Ibn Khaldūn, ʻAbd al-Raḥmān: Al-muqaddima, Dār al-Kitāb al-Lubnānī,

Beirut.

10 - Moumen, Ahmed: Al-lisāniyyāt an-nash'a wa at-taṭawwur, OPU, Alger 2002.

11 - Qāsim, Riyyaḍ: Ittijahāt al-baḥth al-lughawī al-ḥadith fī al-'ālim al-'arabī, Mu'assasat Nūfal, 1st ed., Beirut 1982.

12 - Shāhīn, 'Abd al-Sabūr: Fi 'ilm al-lugha al-'ām, Mu'assasat al-Risāla, 3rd ed., Beirut 1980.



مجلة حوليات التراث، العدد 18، 2018، ص 43 - 60
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

الاستشهاد بالقراءات القرآنية في المعاجم العربية القديمة

د. واسيني بن عبد الله
جامعة المسيلة، الجزائر

الملخص:

يمثل البحث دراسة لموضوع تراثي، يتمثل في الاستشهاد بالقراءات القرآنية في المعاجم العربية القديمة التي عنيت بكل ما له علاقة بالقرآن الكريم، مصدر من مصادر الاحتجاج، وسأبرز أهمية هذا النوع من الشواهد ومدى اعتماد أصحاب المعاجم عليه، وكيف استفادوا منها في إبراز دلالاتهم المعجمية في أبواب مصنفاتهم. وكيف بوّبوها وقسّموها وشرحوها. وقد كان الهدف من البحث إظهار أهمية الاستشهاد في العربية، ومنها إثبات وجود الكلمة في اللغة العربية، بدليل ورودها في بيت شعري أو مثل سائر أو قول مأثور، وتوضيح معنى الكلمة، لأن السياق يساعد على تحديد معنى اللفظ الوارد فيه. ومساعدة القارئ على الوقوف على قضايا اللفظ الصوتية والصرفية والنحوية واللغوية والبلاغية، خاصة عندما يستعل هذا اللفظ في سياق النص. وخلص البحث إلى أن الشواهد أصل أصيل في التدوين والتأليف ولا غنى عنه لطلاب العلم في التخصصات اللغوية والأدبية وأن الكتب التراثية اعتمدتها في كل مصنفاتها.

الكلمات الدالة:

القراءات القرآنية، المعاجم العربية، الاستشهاد، الوصف.



The quotations of Quranic readings in old Arabic dictionaries

Dr Ouassini Benabdellah
University of M'sila, Algeria

Abstract:

The research represents a study of a heritage issue, represented by citing the Quranic readings in ancient Arabic dictionaries that dealt with everything related to the Holy Qur’an, a source of invocation. I will highlight the importance of this type of evidence and the extent to which the dictionaries' owners rely on it. I will highlight the importance of this type of evidence and the extent to which the Lexicographers rely on it, and how they benefited from it in highlighting their lexical connotations in the chapters of their works. And how they classified, divided and explained. The aim of the research was to show the

تاريخ الاستلام: 2018/3/24 - تاريخ القبول: 2018/6/17
oammine@yahoo.com

importance of citation in Arabic, including proving the presence of the word in the Arabic language, by the evidence of its occurrence in a verse of poetry or other proverbs or aphorism, and the clarification of the word's meaning, because the context helps to determine the meaning of the word contained in it, and helping the reader to understand the phonemic, morphological, syntactic, linguistic and rhetorical issues, especially when this expression is used in the context of the text. The research concluded that evidence is original in authorship and indispensable for students of knowledge in linguistic and literary disciplines.

Keywords:

Quranic readings, Arabic dictionaries, citation, description.



إن أهمية العلوم إنما تكون بمنبعها وأصلها، وأهمُها ما تعلق بكتاب الله - عز وجل - وعلم القراءات القرآنية من أقرب العلوم صلة بالقرآن الكريم، لأنها تتضمن أوجه أدائه - قراءته - التي يفُسَّر بها القرآن الكريم، إضافة لما تحويه من إثراء للمعاني القرآنية الكريمة، وللدلالات اللغوية، وهذا أمر لم يغفله العلماء المتقدمون وحاولوا الإفادة منه في شتّى الميادين، فعلماء التفسير استشهدوا بالقراءات القرآنية في تفسيرهم للآيات، وعلماء الفقه استشهدوا ببعض أوجه القراءة القرآنية دليلا لما تبنوه من أحكام فقهية وعلماء اللغة والمعاجم استشهدوا بها للاستدلال على صحة المادة اللغوية التي حوتها معاجمهم، أو للتقعيد والتأصيل للظواهر اللغوية والنحوية والصرفية التي رووها في مصنفاتهم. وهذا ما سأحاول إيضاحه في هذا المقال، إن شاء الله.

1 - الاستشهاد في العربية:

من المعلوم أن الشواهد في اللغة العربية أنواع كثيرة، تمثل في شاهد القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وشاهد كلام العرب، سواء أكان شعرا أم نثرا، وهذا الأخير أقسام كُثُر كذلك، فنجد فيه الخطابة والرسالة والمثل والحكمة والكلام المسجوع... ولنتمكن من تحليل مسألة الاستشهاد في العربية، رأيت أن أعرّف الشواهد وأذكر أهميتها:

2 - تعريف الشواهد:

لا بأس أن نعرفها في اللغة والاصطلاح على النحو التالي:

أ - الشواهد في اللغة:

الشواهد جمع شاهد، وهو اسم فاعل من الفعل الثلاثي شَهِدَ، نقول رجل شاهِدٌ، وكذلك الأنثى، والجمع أَشْهاد وشُهود، وصيغة المبالغة منه شهيد على وزن - فعيل - والجمع شُهَداء، ومصدره الشهادة؛ يقال شَهِدَ يشْهَدُ شَهَادَةً، واستشهد استشهادا على وزن استفعل، وشَهِدَ الرجلُ على كذا، على وزن عَلِمَ وكَرُمَ، وربما قالوا: شَهْدَ الرجلُ، بسكون الهاء مع فتح الشين، وكسرها أيضا مع سكون الهاء شِهْدَ، ووردت شِهِدَ بكسرتين[1].

وتدور مادة (ش هـ د) في لسان العرب حول الحضور والعلم والإعلام؛ يقول أحمد بن فارس في معجم مقاييس اللغة: "الشين والهاء والدال أصلٌ يدلُّ على حضور وعلم وإعلام"[2].

وقد وُجِدت لها دلالات أخرى كثيرة في كلام العرب على حسب موقعها من السياق، وعلى حسب استعمالاتها أذكر منها: الإقرار والاعتراف[3]، والحكم[4]، والحضور[5]، والمراقب للحدث[6]، والبرهان[7]. أضف إلى ذلك بعض الاستعمالات التي وّظفها العربي في كلامه؛ كاللسان والماء الذي يخرج على رأس الصبي إذا ولد، وبعض الدلالات الإسلامية التي فسّر بها النبي (ص) بعض ألفاظ القرآن الكريم كصلاة المغرب ويوم الجمعة ويوم عرفة وغيرها.

ب - الشواهد في الاصطلاح:

تعدّدت التعاريف الاصطلاحية للشاهد وذلك على حسب العلم الذي ينتمي إليه هذا المصطلح، وعلى حسب اختصاص كل فريق؛ وسأقتصر على اصطلاح أهل اللغة؛ وهو ما يستشهد به في إثبات قاعدة من القواعد النحوية أو الصرفية أو البلاغية، كما أن الشاهد في العبارة هو محط الغرض من ذكرها. وهو نوعان: الاستشهاد في اللغة؛ ويكون بعرض قضية لغوية أو نحوية، وإثباتها بسوْق دليل من القرآن أو الحديث، أو الشعر... والاستشهاد في الأدب؛ ويكون بسوْق

دليل نثري أو شعري أو غيرهما لإقامة الدليل على قضية أدبية تعالجها، ولا يشترطون بها زمانا، كمن يستشهد بشعر الطيف من البحتري، أو الصنعة من أبي تمام، أو الفلسفة من المعري.

إلا أنّ الاستشهاد أوسع مدى من هذين النوعين، فيمكن أن يوظّف للاحتجاج لقضية فكرية، أو دينية، أو سياسية، أو تاريخية، وغير ذلك من الأفكار والمعاني. فعندما وضع النحاة الأوائل مجموعة من القواعد للغة العربية ارتكزوا على عدة دلائل، سميت هذه الدلائل بالشواهد وتضم هذه الشواهد القرآن الكريم والكلام العربي القديم قبل الإسلام وبعده على النحو الذي سنبين عندما ظهر اللحن في اللغة. فجميع القواعد المكتوبة هنا لديها شواهد تدل على صحتها. وقد أورد أبو هلال العسكري في كتابه "الصناعتين" فصلا سماه "الاستشهاد والاحتجاج" في سياق حديثه عن الشواهد الشعرية[8].

ويعرّف الجاحظ الشاهد بذكر أنواعه بقوله: "ولم نذكر، بحمد الله تعالى، شيئاً من هذه الغرائب، وطريفة من هذه الطرائف إلا ومعها شاهد من كتاب مُنْزِلٍ، أو حديثٍ مأثور، أو خبرٍ مستفيض، أو شعرٍ معروف، أو مثل مضروب"[9].

ويورد أبو هلال العسكري في كتابه جمهرة الأمثال بعضا من مقاصد الشواهد في المقدمة دون تعريفها بقوله: "ثم إني ما رأيت حاجة الشريف إلى شيء من أدب اللسان بعد سلامته من اللحن كحاجته إلى الشاهد والمثل والشذرة والكلمة السائرة، فإن ذلك يزيد المنطق تفخيما، ويكسبه قبولا، ويجعل له قدرا في النفوس، وحلاوة في الصدور، ويدعو القلوب إلى وعيه ويبعثها على حفظه، ويأخذها باستعداده لأوقات المذاكرة، والاستظهار به أوان المجاولة في ميادين المجادلة، والمصاولة في حلبات المقاولة، وإنما هو في الكلام كالتفصيل في العقد، والتنوير في الروض، والتسهيم في البرد، فينبغي أن يستكثر من أنواعه، لأن الإقلال منها كاسمه إقلال، والتقصير في التماسه قصور"[10].

وتعّرف الشواهد كذلك على حسب أصلها ومنبعها، فإذا كان الشاهد قرآنا، نقول الشاهد القرآني وهكذا مع القراءات القرآنية والحديث النبوي والشعر

والمثل. واقتصرت في هذا البحث على شاهد القراءات القرآنية، وهو تلك الأوجه من قراءات القرآن الكريم الذي أتى بها أصحاب المعاجم العربية القديمة في معاجمهم ليؤكدوا بها ما ذهبوا إليه من استعمالات لغوية، أو ليدلّلوا بها على صدق المادة المعجمية التي أتوا بها أو ليبيّنوا الدلالات الجديدة التي أَتَتْ بها هذه القراءات.

3 - أهمية الشواهد:

لقد استخدم العلماء واللغويون الشواهدَ لأغراض متعددة، وفوائد جمّة أهمها:

- إثبات وجود الكلمة في اللغة العربية، بدليل ورودها في بيت شعري أو مثل سائر أو قول مأثور.

- توضيح معنى الكلمة، لأن السياق يساعد على تحديد معنى اللفظ الوارد فيه.

- مساعدة القارئ على الوقوف على قضايا اللفظ الصوتية والصرفية والنحوية واللغوية والبلاغية، خاصة عندما يستعل هذا اللفظ في سياق النص.

- إضافة إلى أن الشاهد المقتبس من القرآن الكريم أو الحديث الشريف أو كبار الشعراء والأدباء يلقي أضواء كاشفة على الثقافة العربية ويثير اهتمام القارئ. وقد اهتم المؤلفون بالشواهد وأكثروا منها أو استطردوا فيها حتى أنهم اضطروا في أحيان كثيرة إلى شرح معنى الشاهد كله أو بعضه، لأن الشاهد أصعب من اللفظ المطلوب فهمه.

4 - مفهوم القراءات القرآنية:

قبل التطرّق لتعريف القراءات القرآنية، لا بأس أن أعرّج بإيجاز على تعريف القرآن الكريم لما لهما من صلة قوية ومتينة بينهما.

أ - تعريف القرآن الكريم:

لفظ القرآن في الأصل مصدر مشتق من قرأ، يقال قرأ قراءة وقرآناً[11]. فهو مصدر مرادف للقراءة ويشير إليه قوله تعالى: (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ)[12]. وقيل إنه مشتق من قرأ بمعنى تلا، أو من قرأ بمعنى جمع، ومنه

قرى الماء في الحوض إذا جمعه، ثم نقل لفظ القرآن من المصدرية وجعل علماً، ويطلق بالاشتراك اللفظي على مجموع القرآن الكريم، وعلى كل آية من آياته[13]. فقد يطلق لفظ القرآن على جميعه وعلى بعضه وقد تسمى الكتب القديمة قرآنا[14].

وفي الاصطلاح يعرّف تعريفات كثيرة، والمشهور منها أنه: "كلام الله تعالى المعجز، المنزل على سيدنا محمد (ص) بواسطة جبريل عليه السلام بلسان عربي مبين المنقول إلينا بالتواتر، المتعبد بتلاوته"[15]. وبعضهم يزيد على هذا التعريف قيوداً أخرى مثل: المتحدى بأقصر سورة منه، أو المكتوب بين دفتي المصحف، أو المبدوء بسورة الفاتحة المختوم بسورة الناس[16].

والواقع أن التعريف الذي ذكرناه آنفاً تعريف جامع مانع لا يحتاج إلى زيادة قيد آخر، وكل من زاد عليه قيداً أو قيوداً مما ذكرناه لا يقصد بذلك إلاّ زيادة الإيضاح بذكر بعض خصائص القرآن الكريم التي يتميز بها عما سواه.

ب - تعريف القراءات القرآنية:

- لغة: القراءات جمع مفرده قراءة، وأصل مادتها تعود إلى (ق ر ى) وهو أصل صحيح يدل على جمع واجتماع، ومنه القرآن كأنه سمي بذلك لجمعه ما فيه من الأحكام والقصص وغير ذلك[17]. قال الله تعالى: (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ)[18].

والقراءة مأخوذة من قرأ يقرأ قراءة وقرآنًا فهي مصدر من قولك قرأت الشيء إذا جمعته وضممت بعضه إلى بعض[19]. وفي اللسان جاء معنى قرأت القرآن: لفظت به مجموعا أي ألقيته[20].

- اصطلاحا: ذكر علماء القراءات تعريفات متعددة، بعضها قريب من المقصود والبعض الآخر متداخلة فيما بينها وأبرز هذه التعريفات نذكر: تعريف ابن الجزري؛ حيث قال: "القراءات علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها بعزو الناقلة"[21]. وتعريف القسطلاني عنده: "علم يعرَف به اتفاق الناقلين لكتاب الله واختلافهم في اللغة والإعراب والحذف والإثبات والتحريك والإسكان والفصل والاتصال"[22]. كما نجد تعريف عبد الفتاح القاضي، الذي يقول:

"القراءات عند هذا العالم: علم يعرف به كيفية النطق بالكلمات القرآنية وطريق أدائها اتفاقًا واختلافًا مع عزو كل وجه لناقله"[23].

الملاحظ من التعريفين الأولين، اشتراط النقل والسماع، لأن القراءة سنة[24]، كما قال كثير من العلماء، ويمكن أن نجمل هذه التعريفات بالقول أن القراءات: "هي مذاهب الناقلين لكتاب الله في كيفية أداء الكلمات القرآنية"[25]. فموضوع علم القراءات على هذا الأساس كلمات القرآن الكريم من حيث أحوال النطق بها، وكيفية أدائها.

5 - تعريف المعجم وذكر مناهجه:

تعدّ المعاجم من أعظم ما ابتكره الإنسان لحماية اللغة من اللحن والحفاظ عليها من كل ما يعكر صفوتها، فهي تحفظ مفردات اللغة وعباراتها، وتقوم بتفسيرها وتوضيحها وتتكفل بذكر صور استعمالاتها وتمييز الأصيل من الدخيل والحقيقي من الزائف...

أ - تعريف المعجم:

- المعاجم لغة من العَجَمُ ضد العَرَبُ، والأَعْجَم الذي لا يفصح، وامرأة عجماء بيّنة العُجمة والعجماء البهيمة، لأنها لا تتكلم[26]. وتدلّ مادة (ع ج م) على الإبهام والغموض وخلاف الإيضاح. ولكنا وجدنا اللغويين يقولون تعجيم الكتاب تنقيطُه كي تستبين عجمته وتتضح، وعلى ذلك فمعنى قولنا أعجمت الكتاب أوضحته وبينته[27]. وقد يتخيل القارئ أن هناك تناقضاً بين المعجم بمعنى الإبهام الكامن في الاستعمالات الأولى، وبين المعجم بمعنى الإيضاح، ولكن بالتأمل لا نرى هناك تناقضاً، وذلك أن الهمزة من (أعجم) إنما هي للإزالة والسلب، أي إزالة العجمة.

- المعاجم اصطلاحا: أما من حيث الاصطلاح فالمعجم كتاب يضم كلمات لغة ما، كلها أو جلها مرتبة ترتيباً خاصاً مشروحة بما يزيل خفاءها وإبهامها، ومضبوطة ضبطاً يبين حركاتها وحروفها مقرونة بما يوضح صيغها، واشتقاقاتها، وكيفية نطقها. والمعجم الكامل هو الذي يضم كل كلمة في اللغة مصحوبة بشرح

معناها واشتقاقها وطريقة نطقها وشواهد تبيّن مواضع استعمالها[28]. أو هو كتاب يضم بين دفتيه أكبر عدد من مفردات اللغة مقرونة بشرحها، وتفسير معانيها، على أن تكون المواد مرتبة ترتيباً خاصا، إما على حروف الهجاء أو الموضوع...

ب - مناهج المعاجم:

اختلفت مناهج اللغويين في إيراد أبوابها؛ فمنهم من اختار جمع المواد حسب الألفاظ مرتبا إياها ترتيبه الخاص، ومنهم من رأى جمع المواد حسب الموضوعات مبوبا لها حسب المعاني، وقد اختلفت طرق الترتيب لدى الطائفتين؛ فذهبت الأولى إلى ترتيب الألفاظ على مخارج الحروف[29]. أو على الحروف الهجائية ناظرة إلى الحرف الأول للفظة[30]. أو الحرف الأخير لها وتجعله بابا والحرف الأول فصلا[31]. وذهبت الثانية إلى إيراد الألفاظ الخاصة بالموضوع المعقود له الباب[32].

ويمكن أن نستنتج أن للعلماء منهجين في ترتيب معاجمهم:

- حسب المعاني: جمع مفردات اللغة وتصنيفها بالنظر إلى معانيها؛ فيجمعون الكلمات التي تتعلّق بموضوع واحد في موضعٍ واحد؛ بحيث تكون تلك الكلمات المرتبطة بعلاقة لغوية مجموعة في رسالة واحدة، وتُسمّى هذه المؤلفات التي تشتمل على هذه المفردات معاجم المعاني أو معاجم الموضوعات.

- حسب الألفاظ: جمع مفردات اللغة وتصنيفها بالنظر إلى ألفاظها؛ فتُرتّب الألفاظ اللغوية على ترتيب معيّن ينظر إلى الحروف التي تتكوّن منها، سواءً كان الترتيب مبنياً على الحرف الأول فالثاني، أم على الحرف الأخير فالأول، أم على أقصى حروف الكلمة مخرجاً ثمّ الذي يليه.

جـ - أهمية المعاجم:

كان الهدف العام من تأليف المعاجم خاصة وكتب اللغة عموما هو حراسة القرآن الكريم من أن يقتحمه لحن في النطق أو خطأ في الفهم، وحماية اللغة العربية من أن يقتحم حرمها دخيل لا ترضى عنه العربية، وصيانة هذه الثروة اللغوية من الضياع بموت العلماء ومن يحتج بلغتهم، فاحتيج إلى حفظ الموضوعات

اللغوية بالكتّاب والتدوين خشية اضمحلالها وما ينشأ عن ذلك من الجهل بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف. ولعل ابن منظور كان موفّقا عندما ذكر أهمية معجمه بقوله في مقدمته: "وليس لي في هذا الكتاب فضيلةٌ أمتُّ بها، ولا وسيلة أتمسَّكُ بسببها، سوى أني جمعت فيه ما تفرَّق في تلك الكتب من العلوم..."
ويمكن أن نستنتج أهميتها وفوائدها كما يلي:

- معرفة الضبط الصحيح للكلمة بحركاتها وتصريفاتها.
- الكشف عن معاني المفردات الغريبة والغامضة.
- معرفة أصل اللفظ، واشتقاقاته.
- التعرف على جميع دلالات اللفظ الواحد أو الألفاظ التي لها أكثر من دلالة فيجعلنا نتعرف على بعض الظواهر اللغوية، مثل: الاشتراك اللفظي والأضداد...
- معرفة الألفاظ الفصيحة، وتمييزها عن الألفاظ العامية.
- معرفة تاريخ اللفظ وتطور دلالاته، واستعمالاته.
- معرفة الألفاظ والكلمات القديمة التي هجرها الاستعمال.
- معرفة معنى الكلمة وهي مفردة، ومعناها في السياق مع مثيلاتها من الكلمات.
- معرفة بعض الشواهد اللغوية، والنحوية، والصرفية، والبلاغية وكذلك الشواهد القرآنية والشعرية والنثرية وأصحابها.
- جعل اللغة قادرة على مواكبة العلوم والفنون، وذلك بإطلاق أسماء على المخترعات الجديدة من مخزون اللغة اللفظي؛ مثل: كلمة حاسوب وكلمة مذياع، وكلمة هاتف، وطابعة وغيرها من الألفاظ الجديدة.

6 - أهمية القراءات القرآنية في المعاجم العربية:

لقد حظيت القراءات القرآنية باهتمام المسلمين منذ نهضتهم الأولى على يد رسول الله (ص) وصحابته الكرام إلى يومنا هذا، فقد تجرّد عدد كبير من علماء المسلمين لخدمتها وسطّروا كل ما جادت به عقولهم وأفكارهم في مؤلفاتهم حتى أصبحت مفخرة المسلمين ومضانّ الدارسين من بعدهم في الدرس والتأليف.

والمتأمل في الدرس اللغوي يجده قد تأثر تأثراً واضحاً بهذه المؤلفات؛ إذ لا

يكاد يخلو كتابٌ في أصوات العربية وصرفها ونحوها ومادتها المعجمية واللغوية من جملة كبيرة من القراءات وما يتصل بها من مسائل مَثّلت القواعد والضوابط التي أصلت للغة العربية من حيث مفرداتها وأساليبها.

وقد بذل العلماء جهداً فائقاً لخدمة القرآن بمختلف قراءاته المتواترة والشاذة، فوجّهوها بالتفسير وبالتعليل المستند إلى الأصول المعتمدة عندهم، واستشهدوا على ذلك بالشواهد الفصيحة التي جمعوها من البوادي عبر رحلاتهم العلمية المديدة، وقد استندوا إلى هذه القراءات في تأصيل قواعدهم، وإرساء معالم الصناعة النحوية والصرفية، وضبط مفردات اللغة(33).

لذلك يمكن القول إنه يجوز الاستشهاد بالقراءات القرآنية، دون التفريق بين الشاذة منها والمتواترة في الاستشهاد.

ومن المعلوم أن للقراءات الصحيحة شروطاً ومعايير تجعلها مقبولة وقد اعتمدها أصحاب المعاجم والنحاة واللغويون والبلاغيون وغيرهم، واستنبطوا منها الأصول التي بَنَوْا عليها علومهم، وما خالف شروط القراءة الصحيحة عَدُّوه شاذاً، وقد وضع كثير من هؤلاء اللغويين أو النحويين شرطاً واحداً لصحة الاستشهاد بالقراءة، وهو صحة نقلها عن القارئ الثقة حتى لو كان فرداً، سواء رويت القراءة بطريق التواتر أو الآحاد، وسواء كانت سبعية أو عشرية أو شاذة.

بل إن ابن جني في كتابه المحتسب كان حريصاً على وضع القراءة الشاذة على قدم المساواة مع القراءة المتواترة، فقد عرّف القراءات الشاذة بكوْن هذا النوع: "خارجاً عن قراءة القراء السبعة المقدَّم ذكرها، إلاّ أنه مع خروجه عنها نازع بالثقة إلى قرائه، محفوف بالرواية من أمامه وورائه. ولعله أو كثيراً منه مساو في الفصاحة للمجتمع عليه، نعم وربما كان فيه ما تلطف صنعته، وتعنُف بغيره فصاحته وترسو به قدم إعرابه..."(34).

وإذا كان بعض العلماء يحظر التعبد أو الصلاة بغير المتواتر لأنه ليس بقرآن(35). فهناك من العلماء من سمح بروايته، والاستشهاد به لأسباب أخرى. يقول القسطلاني في لطائف الإشارات: "إن من قرأ بالشواذ غير معتقد أنها قرآن،

ولا يوهم أحداً بذلك بل لما فيها من الأحكام الشرعية أو الأحكام الأدبية فلا كلام في جواز قراءتها"[36].

فالقراءات المتواترة والشاذة حجة عند أهل العربية، وإن كانت الأُولى أعلى قدراً، وبهذا تدخل القراءات القرآنية بجميع درجاتها ومستوياتها في الدرس الأدبي واللغوي والبلاغي، وتقف على قدم المساواة مع القرآن الكريم، والحديث الشريف، والشعر الجاهلي والإسلامي، ومأثور النثر من حكم وأمثال وخطب في صحة الاستشهاد بها، والاستناد إليها في إثبات سلامة التعبير، وفي إمكانية اتخاذها مرتكزاً لتحقيق التيسير.

ومن المعلوم أن الهدف الرئيس من تعدد القراءات واختلافها هو التيسير ورفع الحرج عن الأمة في قراءة كتاب ربها عز وجل، يقول ابن الجزري في كتابه "النشر في القراءات العشر" عند حديثه عن الأحرف السبعة[37]، ويشير إلى ذلك قوله في طيبة النشر[38]:

وأصل الاختلاف أن ربّنا أنزله بسبعة مهوّنَا

أي مُهوّنا على قارئيه ورافعا الحرج عليهم.

ولكن إلى جانب هذا الهدف احتوت ظاهرة التنوع في القراءات جوانب أخرى أعطت للنص القرآني تميزه وسموه على الكتب السماوية الأخرى، وعلى النصوص البشرية النثرية والشعرية على حدٍّ سواء، مما استحق أن يتّصف هذا القرآن بالإعجاز. وكان من بين هذه الجوانب جانب تعدد المعاني بتعدد القراءات، إذ كل قراءة زادت معنى جديداً لم تبينه أو توضحه القراءة الأخرى[39]. وبهذا اتّسعت المعاني بتعدد القراءات، إذ تعدّدّ القراءات يقوم مقام تعدد الآيات القرآنية[40].

وبهذا يكون من مقاصد الاختلاف في القراءات القرآنية تكثير المعاني واتساعها، ولكن من غير تناقض أو تباين في المعاني، وإن وجدت قراءتان بمعنيين مختلفين لا نقدح في واحدة منهما ولا نفضل إحداهما على الأخرى. يقول

القرطبي في ذلك: "وهذه القراءات إذا اختلفت معانيها لم يجز أن يقال إحداها أجود من الأخرى، كما لا يقال ذلك في أخبار الآحاد إذا اختلفت معانيها..."[41].

كما أن القرآن الكريم نزل بلغة العرب التي عُرفت بالمعاني الكثيرة للفظ الواحد أو العبارة الواحدة، وهذا من الخصائص التي تميزت به اللغة العربية عن غيرها من اللغات[42]. فالقراءات القرآنية من الخصائص التي تميزت بها الأمة الإسلامية، كما أن تعدد المعاني للمفردة الواحدة من خصائص اللغة العربية.

7 - وجوه تأثير القراءات القرآنية على المعجم والدلالة:

لقد ذكر غير واحد من العلماء[43] أن اختلاف القراءات القرآنية من الناحية الدلالية والمعجمية مردّه إلى ثلاثة أحوال:

أ - اختلاف اللفظ والمعنى الواحد: كاختلافهم في قوله تعالى: (الصراط، وعليهم، ويؤده، والقدس، ويحسب) ونحو ذلك مما يطلق عليه أنه لغات فقط، فالكلمة الأولى تقرأ بالسين والصاد والزاي، والثانية: عليهم، وإليهم ولديهم، بضم الهاء مع إسكان الميم وبكسر الهاء مع ضم الميم وإسكانها، والثالثة ويؤده إليك، ونؤته منها، وفألقه إليهم، بإسكان الهاء وبكسرها مع صلتها واختلاسها، ونحو ذلك البيان والإدغام والمد والقصر والفتح والإمالة وتحقيق الهمز وتخفيفه وشبهه مما يطلق عليه أنه لغات فقط[44]. فاختلاف الألفاظ في هذه الكلمات لم يؤد إلى اختلاف المعنى، وإنما بقي المعنى نفسه في تلك الكلمات.

ب - اختلافهما جميعاً مع جواز اجتماعهما في شيء واحد: نحو قوله تعالى: (مالك، وملك) في الفاتحة، لأن المراد في القراءتين هو الله تعالى، لأنه مالك يوم الدين وملكه، وكذلك في قوله تعالى (يَكْذِبون، ويُكَذِّبون) لأنهم يَكْذِبون في أخبارهم، ولأنهم يُكذّبون بالنبي[45].

جـ - اختلافهما جميعاً مع امتناع جواز اجتماعهما في شيء واحد بل يتفقان من وجه آخر لا يقتضي التضاد: وذلك نحو قوله تعالى: (وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كُذِبُواْ)[46]؛ حيث قرئ بالتشديد والتخفيف في لفظ كذبوا هكذا كُذِّبوا، وكذِبوا، فأما وجه

التشديد فالمعنى: وتيقَّنَ الرسل أن قومهم قد كذّبوهم، وأما وجه التخفيف فالمعنى: وتوهم المرسل إليهم أن الرسل قد كذَبوهم - أي كذبوا عليهم - فيما أخبروهم به، فالظن في الأولى يقين، والضمائر الثلاثة للرسل، والظن في القراءة الثانية شك، والضمائر الثلاثة للمرسل إليهم[47].

وكذا قوله: (وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ)[48]. بفتح النون الأولى ورفع الأخرى وبكسر الأولى وفتح الثانية، فهو أن يكون أن مخففة من الثقيلة أي وإن مكرهم كان من الشدة بحيث تقتلع منه الجبال الراسيات من مواضعها وفي القراءة الثانية إن نافية أي ما كان مكرهم وإن تعاظم وتفاقم ليزول منه أمر محمد (ص) ودين الإسلام ففي الأولى تكون الجبال حقيقة وفي الثانية مجازاً[49]. فإن ذلك كله وإن اختلف لفظاً ومعنى وامتنع اجتماعه في شيء واحد فإنه يجتمع من وجه آخر يمتنع فيه التضاد والتناقض[50].

بعد التّطواف بين مباحث هذا المقال، يمكن أن أقدِّم بعض ما استنتجته وخلصت إليه:

أولا: أصحاب المعاجم العربية القديمة اعتنوا بالقرآن الكريم، وبقراءاته المختلفة.

ثانيا: هناك علاقة قوية بين القراءات القرآنية وبين المعاجم العربية تمثل في الأخذ والعطاء وفي التأثُّر والتأثير، فقد أخذت المعاجمُ الدلالاتِ ومعاني المفردات من القراءات، والقراءات القرآنية أعطت المعاجم بعض المصداقية لهذه الدلالات والتفسيرات.

ثالثا: اتبع أصحاب المعاجم طرقا عديدةً في الاستشهاد بالقراءات حسب استعمالاتها، وعلى حسب نظرتهم إليها، وعلى حسب صحّتها.

رابعا: لم يفِّرق أصحاب المعاجم في الاستشهاد بها بين القراءات الشاذة والمتواترة والصحيحة وغيرها، لأن غرضهم في ذلك تكثير الدلالات والمعاني، والتي لا تحتاج إلى صحة وضعف.

الهوامش:

1 - ينظر، ابن منظور: لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت 1988م، ج7،

ص 222. والفيروزآبادي: القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، (د.ت)، ج1، ص 373. والزبيدي: تاج العروس، دار صادر، ط1، بيروت 1885م، ج2، ص 391.

2 - أحمد بن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السَّلام هَارُون، دار الفكر، ط1، بيروت 1979م، ج3، ص 221.

3 - الأزهري: تهذيب اللغة، تحقيق عبد السلام هارون ومحمد علي النجار، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ط1، القاهرة 1964م، ج6، ص 73.

4 - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت 1985م، ج9، ص 172.

5 - ابن منظور: لسان العرب، ج7، ص 224.

6 - المصدر نفسه، ص 223.

7 - ينظر، ابن عبد ربه: العقد الفريد، تحقيق مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 1983م، ج2، ص 204.

8 - ينظر، أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين، تحقيق علي البجاوي وأبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، ط1، بيروت 1986م، ج1، ص 416.

9 - الجاحظ: كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، ط2، مصر 1967م، ج6، ص 516.

10 - أبو هلال العسكري: جمهرة الأمثال، دار الفكر، ط1، بيروت 1988م، ص 4.

11 - ينظر، ابن منظور: لسان العرب، ج1، ص 128. ومحمد الرازي: مختار الصحاح، دائرة المعارف في مكتبة لبنان، بيروت 1985م، ج1، ص 130.

12 - سورة القيامة، الآيتان 17-18.

13 - عبد المحمود مطلوب: مباحث في علوم القرآن والحديث، مؤسسة المختار، ط1، القاهرة 2004م، ص 7.

14 - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: الإيمان الأوسط، الشركة الجزائرية اللبنانية، ط1، الجزائر 2006م، ص 60.

15 - ينظر، السيوطي: شرح الكوكب الساطع، تحقيق محمد الحفناوي، دار السلام، ط1، مصر 2005م، ج1، ص 143.

16 - ينظر، عبد المحمود مطلوب: مباحث في علوم القرآن والحديث، ص 7-8.

17 - أحمد بن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج5، ص 78-79.

18 - سورة القيامة، الآية 17.

19 - الأزهري: تهذيب اللغة، ج9، ص 271.
20 - ابن منظور: لسان العرب، ج1، ص 129.
21 - ابن الجزري: منجد المقرئين ومرشد الطالبين، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، ص3. ينظر، عبد المحمود مطلوب: مباحث في علوم القرآن والحديث، ص 7-8.
22 - القسطلاني: لطائف الإشارات، تحقيق عامر السيد، لجنة إحياء التراث، القاهرة 1971م، ص 170.
23 - عبد الفتاح القاضي: البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، مكتبة أنس بن مالك، ط1، الرياض 2002م، ص 5.
24 - ينظر، عبد المحمود مطلوب: مباحث في علوم القرآن والحديث، ص 7-8.
25 - عبد الله عبد الناصر جبري: لهجات العرب في القرآن الكريم، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 2007م، ص 229.
26 - الأزهري: تهذيب اللغة، ج1، ص 390. والزَّبيدي: تاج العروس، ج1، ص 781.
27 - ينظر، الخليل بن أحمد الفراهيدي: معجم العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، مؤسسة الإعلامي للمطبوعات، ط1، بيروت 1988م، ج1، ص 237-238. وابن منظور: لسان العرب، ج12، ص 385.
28 - أحمد عبد الغفور عطار: مقدمة الصحاح، ص 38.
29 - من ذلك معجم العين للخليل بن أحمد الفراهيدي.
30 - كمعجم المقاييس لابن فارس.
31 - كالصحاح للجوهري.
32 - كمعجم النخل والنخيل للأصمعي.
33 - محمد شعبان صلاح: مواقف النحاة من القراءات القرآنية حتى نهاية القرن الرابع الهجري، دار غريب، ط1، القاهرة 2005م، ص 9-11. وينظر، عبد القادر البغدادي: خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق عبد السلام هارون، الهيئة المصرية العامة للكتّاب، مصر 1979م، ج1، ص 9.
34 - ابن جني: المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق علي النجدي وعبد الحليم النجار، مطابع الأهرام، ط1، القاهرة 1994م، ج1، ص 32.
35 - ينظر، ابن تيمية: مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن النجدي، مكتبة ابن تيمية، ط2، بيروت، (د.ت)، ج3، ص 205. وابن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق محمد الفلاح ومصطفى العلوي ومحمد البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون

الإسلامية، المغرب 1980م، ج8، ص 293.

36 - شهاب الدين القسطلاني: لطائف الإشارات لفنون القراءات، ج1، ص 179.

37 - ينظر، ابن الجزري: النشر في القراءات العشر، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، ج1، ص 22.

38 - ابن الجزري: شرح طيبة النشر في القراءات العشر، ضبط وتعليق أنس مهرة، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت 2000م، ص 7.

39 - ينظر، الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج1، ص 327. والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص 98.

40 - ينظر، الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، ط1، تونس 1984م، ج1، ص 48.

41 - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج14، ص 291.

42 - جرجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية، مؤسسة دار الهلال، ط1، القاهرة، (د.ت)، ج1، ص 46.

43 - ينظر، أبو عمر الداني: الأحرف السبعة للقراءات، تحقيق عبد المهيمن طحان، دار المنارة، ط1، جدة 1997م، ص 47-49.

44 - الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج1، ص 224.

45 - المصدر نفسه.

46 - سورة يوسف، من الآية 110.

47 - ينظر، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج9، ص 275.

48 - سورة إبراهيم، من الآية 46.

49 - محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص 85-86.

50 - ابن الجزري: النشر في القراءات العشر، ج1، ص 51.

References:

* - The Holy Quran.

1 - Al-ʻAskarī, Abū Hilāl: Jamharat al-amthāl, Dār al-Fikr, 1st ed., Beirut 1988.

2 - Al-ʻAskarī, Abū Hilāl: Kitāb as-ṣināʻatayn, edited by ʻAlī al-Bijjāwī and Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Al-Maktaba al-ʻAṣriyya, 1st ed., Beirut 1986.

3 - Al-Azharī: Tahdhīb al-lugha, edited by ʻAbd al-Salām Hārūn and Muḥammad ʻAlī al-Najjār, Al-Mu'assasa al-Miṣriyya al-ʻĀmma, 1st ed., Cairo 1964.

4 - Al-Baghdādī, ʻAbd al-Qādir: Khizānat al-adab wa lub lubāb lisān al-ʻArab,

edited by ‘Abd al-Salām Hārūn, al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma li al-Kitāb, Cairo 1979.

5 - Al-Dānī, Abū ‘Omar: Al-aḥruf as-sab‘a li al-qirā’āt, edited by ‘Abd al-Muhayman Ṭaḥḥān, Dār al-Manāra, 1st ed., Jeddah 1997.

6 - Al-Farāhīdī, al-Khalīl ibn Aḥmad: Mu‘jam al-‘ayn, edited by Mahdī al-Makhzūmī and Ibrāhīm al-Samarrā’ī, Mu’assasat al-I‘lāmī li al-Maṭbū‘āt, 1st ed., Beirut 1988.

7 - Al-Firuzabādī: Al-Qāmūs al-muḥīṭ, Mu’assasat Al-Risāla, Beirut (n.d.).

8 - Al-Jāḥiẓ: Kitāb al-ḥayawān, edited by ‘Abd al-Salām Hārūn, Maktabat Muṣṭafā al-Ḥalabī, 2nd ed., Cairo 1967.

9 - Al-Qāḍī, ‘Abd al-Fattāḥ: Al-budūr az-zāhira fī al-qirā’āt al-‘ashr al-mutawātira, Maktabat Anas ibn Mālik, 1st ed., Riyadh 2002.

10 - Al-Qasṭalānī: Laṭā’if al-ishārāt, edited by ‘Āmir al-Sayyid, Lajnat Iḥyā’ al-Turāth, Cairo 1971.

11 - Al-Qurṭubī: Al-jāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1st ed., Beirut 1985.

12 - Al-Rāzī, Muḥammad: Mukhtār as-ṣiḥāḥ, Maktabat Lubnān, Beirut 1985.

13 - Al-Suyūṭī: Sharḥ al-kawkab as-ṣāṭi‘, edited by Muḥammad al-Ḥafnawī, Egypt 2005.

14 - Al-Zubaydī: Tāj al-‘arūs, Dār Ṣādir, 1st ed., Beirut 1985.

15 - Ben Achour, Tahar: Tafsīr at-taḥrīr wa at-tanwīr, Al-Dār al-Tunisiyya li al-Nashr, 1st ed., Tunis 1984.

16 - Ibn ‘Abd al-Barr: At-tamhīd lima fī al-Muwaṭṭa’ mina al-m‘ānī wa al-asānīd, edited by Muḥammad al-Falāḥ and others, Morocco 1980.

17 - Ibn ‘Abd Rabbih: Al-‘aqd al-farīd, edited by Mufīd Qumayḥa, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1st ed., Beirut 1983.

18 - Ibn al-Jazrī: An-nashr fī al-qirā’āt al-‘ashr, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Beirut.

19 - Ibn al-Jazrī: Munjid al-muqri’īn wa murshid at-ṭālibīn, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Beirut (n.d.).

20 - Ibn al-Jazrī: Sharḥ ṭibat an-nashr fī al-qirā’āt al-‘ashr, edited by Anas Mahra, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2nd ed., Beirut 2000.

21 - Ibn Fāris, Aḥmad: Mu‘jam maqāyis al-lugha, edited by ‘Abd al-Salām Hārūn, Dār al-Fikr, 1st ed., Beirut 1979.

22 - Ibn Jinnī: Al-muḥtasib fī tabyīn wujūh shawādh al-qira’āt, edited by ‘Alī al-Najdī and ‘Abd al-Ḥalīm al-Najjār, Maṭābi‘ al-Ahrām, 1st ed., Cairo 1994.

23 - Ibn Manẓūr: Lisān al-‘Arab, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1st ed.,

Beirut 1988.
24 - Ibn Taymiyya, Aḥmad: Al-Imān al-awsaṭ, Al-Sharika al-Jazāiriyya al-Lubnāniyya, 1st ed., Alger 2006.
25 - Ibn Taymiyya, Aḥmad: Majmū‘ al-fatāwī, edited by ‘Abd al-Raḥmān al-Najdī, Maktabat Ibn Taymiyya, 2nd ed., Beirut (n.d.).
26 - Jabrī, ‘Abdallah ‘Abd al-Nāṣir: Lahajāt al-‘Arab fī al-Qur’ān al-Karīm, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Beirut 2007.
27 - Maṭlūb, ‘Abd al-Maḥmūd: Mabāḥith fī ‘ulūm al-Qur’ān wa al-ḥadīth, Mu’assasat al-Mukhtār, 1st ed., Cairo 2004.
28 - Ṣalāḥ, Muḥammad Sha‘bān: Mawāqif an-nuḥāt mina al-qirā’āt al-qur’āniyya ḥattā nihāyat al-qarn ar-rābi‘ al-hijrī, Dār Gharīb, 1st ed., Cairo 2005.
29 - Zaydān, Jurjī: Tārīkh adāb al-lugha al-‘arabiyya, Mu’assasat Dār al-Hilāl, 1st ed., Cairo (n.d.).



مجلة حوليات التراث، العدد 18، 2018، ص 61 - 78
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

النزعة الاعتزالية في التوجيهات البلاغية
عند القاضي عبد الجبار

محمد بن عمارة
بإشراف د. نور الدين دحماني
جامعة مستغانم، الجزائر

الملخص:

إنّ المطلع على المدونات التفسيرية يلاحظ أنّ أصحابها قد سلكوا مناهج في تفاسيرهم تخدم توجهاتهم الفكرية والعقدية، ويُعد القاضي عبد الجبار المعتزلي من أبرز المفسرين الذين عملوا على توجيه آيِ القرآن الكريم مع ما يتوافق مع الأصول الخمسة التي أقرّها شيوخ المعتزلة، وما استرعى انتباهنا هو اعتماده على مختلف الفنون البلاغية في تأويل النصوص القرآنية وتوجيهها توجيهاً يخدم المذهب الاعتزالي، ولا سيما المجاز الذي وجد فيه ضالته. وفي ضوء الخلافات العقدية بين المعتزلة وباقي الفرق الإسلامية، حاول القاضي عبد الجبار الانتصار لمذهبه من خلال تنزيه الذات الإلهية، وتوجيه النصوص القرآنية توجيهاً يخدم عقيدة المذهب وأصوله الخمسة، ولا سيما آيات الأسماء والصفات، مستغلاً في ذلك المنفذ البلاغي لتقرير آراء المذهب وتوجيه شواهده والاستدلال على صحته والرد على مخالفيه.

الكلمات الدالة:

القاضي عبد الجبار، المعتزلة، البلاغة، التأويل، النزعة الاعتزالية.



The trend of retirement in the rhetorical orientations of Cadi Abd al Jabbar

Mohamed Benamara
Under the supervision of Dr Noureddine Dahmani
University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

An insider of exegetical writings notes that their authors have adopted approaches in their interpretations that serve their ideological orientations. Cadi Abd al-Jabbar al-Mu'tazili is considered one of the most prominent commentators who worked to direct the verses of the Holy Qur’an in accordance with the five principles approved by the Mu'tazila Sheikhs, what caught our

تاريخ الاستلام: 2018/6/16 - تاريخ القبول: 2018/8/13
mohamed.benamara@univ-mosta.dz

attention was its reliance on various rhetorical arts in interpreting Quranic texts and directing them to serve the Mu'tazili school of thought, especially the metaphor in which he found his way. In light of the doctrinal differences between the Mu'tazila and the rest of the Islamic sects, Cadi Abd al-Jabbar tried to win his doctrine by honoring the divine self and directing the Qur'an texts to serve the doctrine and its five principles, Especially the verses of nouns and adjectives, exploiting in that the rhetorical outlet to determine the opinions of the doctrine, direct its evidence, infer its validity and respond to its opponents.

Keywords:

Cadi Abdul Jabbar, Mutazilites, rhetoric, interpretation, retirement.



1 - مدخل:

من المعروف أن نشأة الدرس البلاغي كانت تحت ظلال القرآن الكريم، كما كانت الصلة وثيقة بين علم البلاغة وعلم التفسير. إذ وجد علماء التفسير ضالّتهم في المنفذ البلاغي لإثبات توجهاتهم العقدية. وخاصَّة فيما يخص آيات الأسماء والصفات التي أثارت جدلا واسعا بين العلماء، محاولين إثبات عقائدهم والانتصار لمذاهبهم متّخذين من البلاغة المنطلق الرئيس لإثبات هذه العقائد.

كما كان النقاش والجدال واسعاً في بيئة المتكلمين بين المعتزلة والأشاعرة والمرجئة والقدرية والجبرية والخوارج[1] والكثير من الفرق التي لا يسع المقام لذكرها كلِّها. وكان هذا الجدال ذا طابع عقدي محض. وكانت فرقة المعتزلة من أبرز الفرق التي تعرضت للقرآن الكريم من منطلق عقلي. وذلك لحريتها الفكرية وعقليتها المنهجية وحججها المنطقية الدامغة. وقد برز منهم البلغاء والفلاسفة فكان منهم أساتذة في المناظرة وأعلام في الجدل ورواد في البلاغة فطرحوا بعض الأفكار والقضايا شغلت المسلمين وأثارت الجدل وأسالت الحبر الكثير رداً على المخالفين. ولعلّ أبرز هذه القضايا هي: كلام الله سبحانه وتعالى، ومسألة إثبات صفاته من عدمها، ومسالة رؤية الله - عز وجلّ - في الآخرة من عدمها. وأيضا الإعجاز القرآني ومسألة أفعال العباد أتنسب إلى الله أم تنسب إلى الإنسان؟

وقد اختلفت جميع الفرق الإسلامية في طريقة معالجتها لهذه المواضيع

لاسيما في قضية الأسماء والصفات وفي إثباتها من عدمه. ومن بين جميع الطوائف الإسلامية برز الفكر الاعتزالي الذي عمل على تنزيه الذات الإلهية من جميع أسمائها وصفاتها. متخذاً من قوله تعالى (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) القاعدة الأساسية لتنزيه الذات الإلهية. معتبرين أنّه كل من يثبت للّه صفة من الصفات يقع في التشبيه أو التجسيم أو التكييف وهذا ما لا يجوز في حق الذات الإلهية.

وقد اتخذ شيوخ المعتزلة من البلاغة بصفة عامة ومن المجاز بصفة خاصّة منفذهم الأبرز في توجيه آي القرآن مع ما يتوافق مع مذهبهم وأصولهم التي أقروها. يتقدمهم القاضي عبد الجبار (ت 416هـ-1025م)، والذي يمثل عصارة ما وصل إليه هذا الفكر الاعتزالي من نضج. فعمد إلى توجيه آي القرآن الكريم وما يتناسب مع مذهبه الاعتزالي وتأويل النصوص القرآنية تأويلاً عقلياً يخدم أفكار المعتزلة وتوجهاتهم، فكان "البحث في أمور العقيدة بحثاً كلامياً وتأويل نصوص القرآن والحديث تأويلاً عقلياً. كان ذلك كله باعث على دراسة ظاهرة المجاز"(2). وفي ضوء معطيات العقل والأصول الخمسة التي أقرها شيوخ المعتزلة عمل القاضي عبد الجبار في كل تفاسيره على توظيف البلاغة لخدمة مذهبه، وتوجيه آي القرآن وما يتوافق مع نظرة شيوخه. ويتجلى هذا في قوله: "لا بُدّ أن يعرض ما في كتاب الله من الآيات الواردة في العدل والتوحيد على ما تقدم له من العلم، فما وافقه حمله على ظاهره، وما خالف الظاهر حمله على المجاز"(3).

2 - تعريف المعتزلة:

أ - لغة:

يقول ابن منظور: "عزل الشيء يعزله عزلاً. عزله فاعتزل. انعزل تعزل، نحاه جانباً فتنحى، وقوله تعالى: (إِنَّهُمْ عَنْ السَمْعِ لَمَعْزُولُونْ)، سورة الشعراء، الآية 212. معناه أنهم لمّا رُموا بالنجوم مُنعوا من السمع. واعتزل الشيء وتعزله. تنحى عنه، وقوله تعالى: (وَإِنْ لَمْ تُؤْمِنُوا لِي فَاعْتَزِلُونْ)، سورة الدخان، الآية 21. أراد إن لم تؤمنوا بي فلا تكونوا عليَّ ولا معي"(4).

وبذلك يكون معنى المعتزلة في اللغة التنحي والمفارقة والابتعاد والاعتزال

وعدم الخوض. ومنه أُستمد المعنى الاصطلاحي مع وجود اختلاف في تحديد ما تنحت عنه المعتزلة وامتنعت عن الخوض فيه.

ب - اصطلاحا:

المعتزلة هم أصحاب واصل بن عطاء الغزال اعتزل عن مجلس الحسن البصري[5]. "وهم الواضعون لدعائم علم الكلام الإسلامي، فيهم تأسّس وبجهودهم تطورت موضوعاته، لِمَا أضافوا إليه من مباحث جديدة أثرت في موضوعاته. وكان لهم دور كبير في تطويره وصياغة مقولاته ومعالجتها معالجة جادة، هي أقرب إلى روح التفلسف"[6].

3 - الأصول الخمسة عند المعتزلة:

وضع المعتزلة أصولاً خمسة لم يختلفوا فيها بجميع أطيافهم سواء كانوا بصريين أو كوفيين، أو بغداديين. ويثمن شيخهم الخياط المعتزلي هذه الدعائم في قوله: "وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا كُلت في الإنسان هذه الخصال الخمسة فهو معتزلي"[7].

أ - التوحيد:

هو أهمُّ أصل اجتمع عليه المعتزلة، واتصل التوحيد بتصور تنزيهي للذات الإلهية، واتسم فهْم المعتزلة لهذا الأصل بالعمق. فالله لا يشبه أحداً على الإطلاق، ولا يمكن تصوره ولا تخيُلهُ. فذاته لا يمكن إدراك كنهها أو وصف جانب من جوانبها. لأن الله لا متناه والعقل متناه، فكيف للمتناه (العقل) أن يدرك اللامتناهي (الله).

وليتحقق التوحيد الكامل، والتنزيه المطلق قام المعتزلة بنفي رؤية الله في الدنيا والآخرة وذلك لاقتضائها الجسمية، والجهة، والضوء كما استندوا في ذلك لقوله: (لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارْ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارْ)، سورة الأنعام، الآية 103. ولأنه كما يقول القاضي عبد الجبار: "لا أحد يدعي أنه يرى الله سبحانه وتعالى إلاّ من يعتقده جسماً مصوراً بصورة مخصوصة أو يعتقد أنه يحل في الأجسام"[8].

ومن هنا نستنتج أن المعتزلة بنوْا مفهوماً خاصا بهم لمعنى التوحيد، مبني على التنزيه المطلق للذات الإلهية، ونفي رؤية الله في الآخرة، ويُعد هذا الأصل من أبرز ما اتفقت عليه المعتزلة بجميع مدارسها وأطيافها وتوجهاتها.

ب - العدل:

ثاني أصول المعتزلة، وهو من صفات الله تعالى. وينبني العدل في الفكر الاعتزالي على أن الإنسان هو الخالق لأفعاله، وله عليها سلطة وإرادة. يقول الناشئ الأكبر: "وقالت المعتزلة أفعال العباد لم يخلقها الله، ولم يضطر إليها وما كان فيها من معصية لم يرضاها ولم يردها، ولم يأمر بها"(9) فكما نزّه المعتزلة الله عن التشبيه، حاولوا تنزيهه عن كل مستقبح في أفعاله، "إذ لا خلاف بينهم في أن الله سبحانه منزّه عن كل قبيح، أن ما ثبت من قبيح ليس من فعله، وأن ما ثبت من فعله لا يجوز أن يكون قبيحا"(10)، وينطوي تحت هذا الأصل الحسن والقبح، وإرادة الله، وإرادة الإنسان.

جـ - الوعد والوعيد:

يُعتبر الوعد والوعيد ثالث أصل عند المعتزلة، وهو مبني على جزاء العباد في الآخرة استناداً إلى أفعالهم التي أتوْها في الدنيا، فالوعد هو العاقبة المحمودة، والوعيد هو المستقبح من الأفعال التي ارتكبها الإنسان في الدنيا، وينطوي تحت هذا الأصل الاستحقاق والعوض.

د - المنزلة بين المنزلتين:

يعتبر هذا الأصل أول ما تعرض له المعتزلة، حيث أذن بميلاد الفرقة. لقد تطرق مؤسسها واصل بن عطاء لمرتكب الكبيرة، واتفقوا على أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، "لأن أحكام الكفر منتفية عنه. فلهذا قالوا بالمنزلة بين المنزلتين"(11). وهذا الأصل عندهم وثيق الصلة بمبدأ العدل، فمرتكب الكبيرة لا يُعامل معاملة الأبرار ما دام قد ارتكب الذنوب والآثام.

هـ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

اتفق كافة المسلمين على هذا الأصل لكنهم اختلفوا في كيفية تطبيقه، في

حين يرى أهل السنة أن هذا الأصل يكون بالقلب فقط أو اللسان إن أمكن ذلك، فالمعتزلة يرون أن سّل السيوف واجباً إذا لم يكن دفع المنكر إلا بذلك، ويبلور الدكتور البلخي مذهب المعتزلة في هذا الباب قائلا: "وأجمعوا أنّ على المسلمين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واجبا بأي جهة استطاعوا، بالسيف فما دونه"(12). نستنج مما سبق أنّ جميع أصول المعتزلة في الحقيقة تعود إلى الأصلين الكبيرين (التوحيد والعدل) ولذلك سمّوْا أنفسهم بأهل التوحيد والعدل.

4 - منهج القاضي في التعامل مع القرآن:

لقد كان للمعتزلة بشكل عام منهج تميَّز عن المناهج الأخرى في التعامل مع القرآن الكريم. فظهرت في بيئتهم قضايا تفسيرية تأويلية مثل المجاز، والتوسع اللغوي، فجعلتهم ينهجون نهج جديد في التعامل مع النص القرآني، إذْ اعتمدوا على العقل كأول مصدر لإثبات وجود الله، والدفاع عن العقيدة الإسلامية. ووظّفوه في تفسير وتأويل آي القرآن، وقد نَهَجَ القاضي عبد الجبار نَهْج شيوخه في التعامل مع النص القرآني، مستعيناً بأدلة العقل والتأويل اللغوي البلاغي لإثبات أصول التوحيد والعدل ويثمن طرحه بقوله: "فأما إذا كان المحكم والمتشابه وارِدين في التوحيد والعدل، فلا بد من بنائهما على أدلة العقول"(13). فالقاضي عبد الجبار يستند إلى المنهج العقلي في تأويل للنصوص النقلية، باعتبار أنّ الدلالة العقلية تنبني على تخريجات منطقية لا تتعارض فيها المقدمات مع النتائج، كما يعتمد على المجاز حين يتعذر الاعتماد على الأدلة العقلية حيث يقول: "وإذا وجب تقدم ما ذكرناه من المعرفة، ليصح أن يعرف أن كلامه تعالى حق ودلالة، فلا بد أن يعرض ما في كتاب الله من الآيات الواردة في العدل والتوحيد على ما تقدم له من العلم، فما وافقه حمله على ظاهره، وما خالف الظاهر حمله على المجاز، وإلا كان الفرع ناقضا للأصل. ولا يمكن في كون كلامه تعالى دلالة سوى هذه الطريقة"(14). وبهذا يصبح المجاز بصفة خاصة والبلاغة بصفة عامة من الآليات المعتمدة في توجيه النصوص مع ما يتوافق والعقيدة الاعتزالية لإثبات أدلة التوحيد والعدل.

5 - أثر النزعة الاعتزالية في توجيهات القاضي عبد الجبار البلاغية:

أحْدَث الانتماء العقدي للقاضي عبد الجبار أثراً كبيراً في توجيهه لبعض الآيات القرآنية، فكانت النزعة الاعتزالية بادية على توجيهاته. ولاسيما أثناء تطرقه لآيات الأسماء والصفات، والتي يدل ظاهرها على التجسيم، والتشبه، وتحيّز الله، ورؤيته عياناً، تأويل حاول من خلاله الحفاظ على رؤية شيوخه لمسائل العقيدة، مستعيناً في ذلك بالمنافذ التي تتيحها البلاغة، ولا سيما المجاز الذي احتفى به واعتمد عليه في توجيهاته، بل اعتبره من أبرز الآليات التأويلية التي تساعد على توجيه النصوص وما يتوافق مع أصولهم الخمسة التي أقرها، ومن بين التوجيهات التي تلفت النظر ما يلي:

أ - الإيجاز بالحذف:

تطرق القاضي عبد الجبّار للكثير من مباحث الإيجاز، إلا أن الإيجاز بالحذف كان أبرز المنافذ التي ساعدته على توجيه دلالات النصوص القرآنية خدمةً للرؤية الاعتزالية. ومن أبرز ما تعرض له ما يلي:

1 - قوله تعالى: (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَى أَنْ يَأْتِيَهُم اللَه فِي ظُلل مِنَ الغَمَامِ والمَلائِكَةُ)، سورة البقرة، الآية 216. علّق القاضي عليها قائلاً: "والمراد بذلك عندنا: أن متحملي أمره يأتون على هذا الوجه، وقد بيّن ذلك في سورة النحل فقال: (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاّ أَنْ تَأْتِيَهَمْ المَلاَئِكَةُ أَوْ يَأْتِي أَمْرُ رَبِكَ) سورة النحل، الآية 33"[15]. ولعل هذا التوجيه يوافق الرؤية الاعتزالية لمسائل التوحيد، الذي ينفي فعل الإتيان[16] في حق الله تعالى لأن ذلك يقتضي الوقوع في التجسيم مثل ما يقول القاضي: "ومن حمل ذلك على حقيقته فلا بدّ أن يعترف فيه تعالى بأنه جسم مؤلف مصور. وذلك يُوجب فيه الحدوث"[17].

وبهذا قام القاضي عبد الجبار بِرَدّ الآية المتشابهة إلى الآية المحكمة، وقد قدّر بأن هناك مضافا محذوفا، وهو (أمر ربك، أو متحملي أمر ربك)، وذلك لتنزيه الذات الإلهية عن فعل الحركة والإتيان والمجيء.

2 - قوله تعالى: (وَجَاءَ رَبُّكَ وَالمَلَكُ صَفّا صَفَا)، سورة الفجر، الآية 22. علّق

قائلا: "والمراد بذلك وجاء أمر ربك، أو متحملي أمر ربك، للمحاسبة والفصل. على ما يُقال في اللغة عند التنازع في الأمر الذي يرجع إليه في بعض الكتب: إذا جاء الشافعي فقد كفانا. ويراد بذلك كتابه"[18].

توجيه حاول من خلاله المحافظة على الأصول الخمسة، فقدّر حذف المضاف (جاء أمر ربك) وذلك من باب تنزيه الذات الله عن فعل المجيء. وما يؤكد ذلك قوله: "لو جاز عليه المجيء لجاز عليه المشي والانتقال"[19].

ب - التشبيه:

عمد القاضي عبد الجبار إلى التشبه في العديد من توجيهاته باعتباره آلية تساعد على توجيه النصوص القرآنية مع ما يتوافق مع الرؤية الاعتزالية لأصول العقيدة ومن أبرز ما تطرق له، قوله تعالى: (إِنَّا لَا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَنْ فِي الأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا)، سورة الجن، الآية 10. فقال: "لا يدل على أنه تعالى يريد الشّر والقبيح، لأنه ليس في ظاهره ذكر المريد من هو؟ كما أراد في ظاهره أنه تعالى أراد بهم الرشد فلا يجوز أن يتعلق بظاهره. وقد بيّنا من قبل أن الشدائد والمحن الواردة من قِبله تعالى قد توصف بأنها الشر على طريقة المجاز"[20].

ونستنتج من كلام القاضي، أن الشر في الآية الكريمة مجاز على سبيل التشبيه بالمصائب، والشدائد، توجيه حاول من خلاله تفادي إسناد فعل الشّر لله، ووُجوب تنزيه الذات الإلهية عن القبيح والشّر.

جـ - الاستعارة:

بالرغم من أنّ القاضي عبد الجبار لم يفرق كثيرا بين الاستعارة والمجاز إلا أنها كانت من أبرز المباحث البلاغية التي ساعدته على تأويل آيْ القرآن مع ما يتوافق مع مذهبه الاعتزالي ومن بين ما تطرق إليه ما يلي:

1 - قوله تعالى: (إِنَّ اللَّه بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ)، سورة آل عمران، الآية 120. فقال: "إن المراد إحاطة علمه بما نعمل، وذلك مشبه بالجسم المحيط بغيره. فكما أن ذلك الغير لا يخرج عما أحاط به. فكذلك أعمالنا لا تخرج عن أن تكون معلومة لله.

وذلك من الله ترغيباً في عمل الخير والتحذير من المعاصي"[21].

فجعل بذلك لفظة (محيط) مستعارة للفظة (العلم). والتقدير (أن الله بما يعملون عليم)، وهذا التوجيه لم يخلُ من النزعة الاعتزالية، لأن الإحاطة في نظر القاضي لا تجوز إلا على الأجسام وما جرى مجراها كما يقول القاضي: "ويقتضي التوحيد نفي الجسمية وكل ما يلزم عنها. فهو تعالى ليس بجسم ولا عرض ولا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام"[22] ومن أجل تنزيه الله عن التركيب والتجسيم، وجّه الآية على سبيل الاستعارة التي خدمت رؤيته لمسائل التوحيد.

2 - قوله تعالى: (نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدَى وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ)، سورة الكهف، الآيات 13-14. فقال: "(ربطْنا على قلوبهم) فلا ظاهر له فيما قالوه. لأن فائدته الشّد والربط والعقد. وذلك إنما يصح في الأجسام إذا اشتدت بغيرها، وذلك لا يتأتى في الإيمان وسائر الأفعال. فيجب أن يُحمل الأمر على أن المراد بذلك: الألطاف وضروب المعونة التي معها يثبت الإنسان على إيمانه"[23].

ويُستنج من توجيه الفاضي أنه حمل الآية على سبيل الاستعارة، فقد أُستعيرت لفظة الربط لتدّل على تقوية قلوبهم لمّا بدى الإيمان منهم. والتقدير (فقوَّينا على قلوبهم) ولم يخلُ هذا التوجيه من نزعته الاعتزلية، لأنّ الربط يقتضي جسماً يقوم بفعل الربط، وبالضرورة يؤدي بنا إلى التجسيم كما ذكرنا سالفاً، وهذا ما لا يجوز في حق الله، وثانياً أن العبد هو الفاعل للخير والشر، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، وهو كذلك المُجازى على فعله، والله أقدره على ذلك كله. فالقاضي هنا حاول التأكيد على أصل العدل، والذي ينص على أنّ العباد هم علّة أفعالهم، لأن منها الحسن والقبيح، والقبيح بالضرورة لا يصدر من الذات الإلهية في معتقد المعتزلة، وهذا ما دفع القاضي إلى توجيه الآية مع ما يخدم مذهبه في قضية خلق أفعال العباد.

3 - قوله تعالى: (إِنَّ شَرَّ الدَوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الذينَ لَا يَعْقِلُونْ وَلَوْ عَلِمَ اللهُ فِيهِمْ خَيْراً لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا وَهُمْ مُعْرِضُونْ)، سورة الأنفال،

الآيات 22-23. علّق قائلا: "وبيّنا من قبل أنه يصف الكفار بذلك تشبيهاً بمن هذا حاله من حيث حلّ محله في أنه لا ينتفع بما يسمع ويُبصر فيتفكر فيه، ويعقل... وقد قال أبو الهذيل - رحمه الله - إنهم لشد تمسكهم بالكفر صاروا كأنهم منعوا أنفسهم من الانتفاع بما يسمعون، ويبصرون، ويعقلون"(24).

نستنتج من كلام القاضي أنه لا يمكن حمل هذه الآية على ظاهرها، معتمداً في تأويلها على التخريج البلاغي. بحيث شبّه الكفار في شدة تمسُكهم بالكفر، وعدم انتفاعهم بما يسمعون ويبصرون، بالصم والبكم. فحذف المشبه (الكفار) وأحلّ محله المشبه به (الصم والبكم) على طريق الاستعارة. وهذا التوجيه لم يخل من نزعته الاعتزالية. إذ أن المعتزلة ينادون بحرية الإنسان في أفعاله كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، ولو أخذنا الآية على ظاهرها لدلت على أنّ الله تعالى منع الكفار من الإيمان. وهذا ما لا يجوز في حق الله بالنسبة للمعتزلة.

د - المجاز:

يُعدّ المجاز من أبرز المباحث التي ساعدت الفكر الاعتزالي على تمرير أفكاره وتثبيت عقائده، ويُجمع الكثير من الدارسين على أنّ مصطلح المجاز نظّر وقعّد له شيوخ المعتزلة وذلك لِما يُتيحه من راحةٍ في المعنى وتعدد في الدلالة ومن أبرز ما تعرض له القاضي في هذا الباب ما يلي:

1 - قوله تعالى: (وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا)، سورة الكهف، الآية 38. فقال: "وبعد، فإن الغفلة إذا اُستعملت فيما يفعله المرء من الجهل والتشاغل عن ذكر الله، والطعن فيه. لا تكون إلاّ مجازا، لأن من هذا حاله هو ذاكر للشيء علم به وبأحواله... لأنه تعالى لو أغفل قلوبهم بأن منعهم من الإيمان بالذكر. لما جاز أن يذُمهم، والمراد بذلك عندنا ولا تطع من صادفنا قلبه غافلاً"(25).

فحّل لفظة (أغفلنا) على المجاز، وقدّرها (ولا تطع من صادفنا قلبه...). بحيث لو أخذنا الآية على ظاهرها لأفادت بأن الله هو من منعهم من الإيمان. وهذا ما لا يتماشى مع أصول المعتزلة، أذْ يروْن أن الإيمان والمعاصي هما من فعل العبد، وهو الذي يتسبب فيهما ولا قدرة لله عليهما، وهذا من باب حرية أفعال

العباد، والعدل الإلهي. وأنه تعالى لو كان سبباً في منعهم من الإيمان لما جاز أن يعاقبهم.

2 - قوله تعالى: (إِنَّ اللهَ هُوَ الرَزَاقُ ذُو القُوَةِ المَتِينْ)، سورة الذاريات، الآية 58. فقال: "والمراد بذلك عندنا أنه قوي على الأمور، قادر عليها. ولا يجوز أن يمنعه مانع منها. وعلى هذا الحد من المجاز وصف نفسه بأنه متين. ولما كان المتين مثل الصلب الذي هو صلب الذي يكون أقوى من غيره. فلمّا أراد الله المبالغة لنفسه في الوصف بالقوة قال هذا القول"(26).

قد وجّه القاضي الآية على سبيل المجاز، فقام بتأويل لفظة (المتين) على أن المقصود منها هي قوّة الله. لأن الاستعمال المجازي للفظة المتين بالنسبة للقاضي كان أقوى في المبالغة من غيرها، إلا أن هذا التوجيه لم يخل من النزعة الاعتزالية، لأن لفظة المتين في نظره تُطلق على الأجسام الصلبة، وهذا ما لا يجوز في حق الذات الإلهية بالنسبة لأهل العدل والتوحيد. الذين حاولوا في تأويلاتهم تنزيه الذات الإلهية. حيث يقول القاضي معلقاً على الآية: "ولو كان المراد ظاهره لوجب مع قوته أن يوصف بالمتانة التي هي الصلابة والتي هي صفة الأجسام"(27).

3 - قوله تعالى: (وَيَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَمَ هَلْ اِمْتَلأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدْ)، سورة ق، الآية 30. علّق قائلا: "وجوابنا في ذلك أن نقول لخزنة جهنم، وهذا كقوله تعالى: (وَاسْأَلْ القَرْيَةَ)"(28).

ومن كلام القاضي نستنتج أنه وجّه الآية على سبيل المجاز بالحذف، وقدّرها (ويوم نقول لخزنة جهنم)، لأن جهنم من الجماد، والجماد لا يمكن تكليمه، في حين كانت الرؤية الاعتزالية بادية في التوجيه، بحيث لو جاز تكليمها لجاز من الله المخاطبة، وهذا ما لا يجوز في حق الله تعالى، لأنه منزّه عن ذلك كما ذكرنا ذلك سالفاً.

4 - علّق على قوله تعالى: (والسَمَوَاتُ مَطْوِيَاتٌ بِيَمِينِهِ)، سورة الزمر، الآية 67. فقال: "وكذلك فإنما يُراد بأن الشيء في قبضة فلان وأنه يصرفه كيف أراد، وأنه

مستجيب له فيما شاء، فلمّا كانت الأرض هذه حالها مع الله تعالى، وكذلك السموات. جاز أن يتمدح بأنها في قبضته وأن السموات مطويات بيمينه[29].

حاول القاضي في هذا التوجيه صرف الآية عن ظاهرها. إذْ يُؤوِل اليمين بالقوة والاقتدار. وأن الله استعمل (مطويات بيمينه) مجازاً على قوته وتحكمه، فقام في هذا التأويل بتقديم أدلة عقلية وأسقطها على القرآن. توجيه حاول من خلاله صرف إحاطة الزمان بالذات الإلهية وتنزيهه عن ذلك ولأن اليمين يقتضي المكان والزمان والجسم وهذا ما لا يمكن في حق الله بالنسبة للمعتزلة.

5 - قوله تعالى: (وَقَالَتْ الْيَهُودُ يَدُ اللَهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانْ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ)، سورة المائدة، الآية 64. فقال: "والمراد بذلك أن نعمتيه مبسوطتان على العباد، وأراد به نعمة الدين والدنيا والنعمة الظاهرة والباطنة. وقد يُعبَّر باليدين عن النعمة فيقال: لفلان عندي يدٌ وأيادي جسيمة"[30].

توجيه عمد القاضي فيه على صرف الآية عن ظاهرها، فجعل (اليد) من باب المجاز لأنها سبب في النعمة كما هو معروف في لسان العرب، وبالرغم من أنه لم يعبر عن ذلك بالمصطلحات البلاغية. إلا أنه يُستنتج من كلامه أنه مجاز مرسل علاقته السببية كما هو متعارف عند المتأخرين، فاليد سبب في النعمة. لكن التوجيه لم يخل من النزعة العقدية الاعتزالية التي تعمل على تنزيه الذات الإلهية من مثل هذه الصفات، فكان التوجيه بالمجاز لسبب عدم الوقوع في التشبيه، وإثبات الجارحة فيقول مؤكداً على ذلك: "ولم يُرد الله تعالى بذكر اليدين الجارحة ولا صفة مجهولة كما يذهب إليه المشبهة بل أراد تعالى النعم"[31].

هـ - المشاكلة:

بالرغم من أن المشاكلة لم تكن بالمفهوم الاصطلاحي الذي عُرف عند المتأخرين، إلا أن القاضي استغل هذا النوع البلاغي في تمرير معتقداته، ولا سيما في الصفات السلبية التي لا تجوز في حق الذات الإلهية ومن أبرز ما تعرض له ما يلي:

1 - قوله تعالى: (وَقَدْ مَكَرَ الذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَالِلَهِ المَكْرُ جَمِيعًا)، سورة الرعد، الآية 42. فقال: "إن المراد إنزال العقاب بهم جميعا وما شاكله من حيث لا يعرفون، كما ذكرنا في سورة البقرة"[32]. فوَجْهُ المشاكلة هو إسناد المكر لله تعالى، مشاكلة للفظ المكر للمنافقين، وإنما كان كذلك لأن المكر نقص فلا يصحُ إطلاقه على الله تعالى. وهذا التوجيه من القاضي كان مبنيٌ على مذهبه الاعتزالي الذي ينزّه الله من الصفات السلبية إذْ يقول القاضي: "لا خلاف بينهم، في أن الله سبحانه وتعالى منزّه عن كل قبيح، وأن ما ثبت من قبيح ليس من فعله"[33].

2 - قوله تعالى: (فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَهُ قُلُوبَهُمْ)، سورة الصف، الآية 5. فقال: "فالمراد به عاقبهم الله على زيغهم، نحو قوله: (وَجَزَاءُ سَيئَةٍ سَيئَةٌ مِثْلَهَا)"[34].

فالتوجيه هنا على سبيل المشاكلة. أي لمّا كان الزيغ منهم كان الزيغ من الله على وجه المشاكلة فقط وليس على الحقيقة، وكان هذا التوجيه مبنياً على تنزيه الله من كلّ قبيح، أي إسناد فعل الزيغ إلى الله لا يجوز في حقه، لأن الزيغ قبيح، والله ليست له القدرة على خلق القبيح في نظر المعتزلة، لأنه في الأساس لا يريده.

و - التورية:

كانت التورية حاضرةً في توجيهات القاضي عبد الجبّار نظراً لكثرتها في كلام العرب فساعدته على تأويل بعض الآيات المتعلقة بمسائل العقيدة وما يتوافق مع مذهبه.

1 - قوله تعالى: (هُوَ الذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَمَاء)، سورة البقرة، الآية 29. فقال: "والجواب عن ذلك: أن الاستواء محتمل في اللغة وتختلف مواقعه بحسب ما يتصل به من قول، فقد يُراد به الاستلاب والاقتدار... وقد يُراد به القصد فيقال استويت على هذا الأمر، وقد يُقال استوى فلان في حاله وماله ويُراد بذلك زوال الخلل... وقد ذكر أبو علي - رحمه الله - أن المراد بذلك: ثم قصد لخلق السماء وأراد ذلك، ولذلك عداهُ بـ(إلى) ولا يكاد يُعدى بـ(إلى) إذا أُريد به الاستواء على المكان"[35].

فالقاضي عمل على تخريج الآية عدّة تخريجات تبرّر توجهه العقدي. مستندا في ذلك للمعنى اللغوي للفظة (استوى). ونستلزم من كلامه أن الاستواء في الآية ليس عل الحقيقة، بل المراد به الاستيلاء والاقتدار. فالاستواء معناه القريب هو الجلوس، أمّا معناه البعيد هو الاقتدار والاستيلاء، وهذا ما عُرِف عند المتأخرين بالإيهام أو التورية. وقد كانت النزعة الاعتزالية واضحة في هذا التوجيه. فحاول الإتيان بكل معاني (استوى) حتى يُخْرِج الآية عن ظاهرها، وكان هذا التوجيه مبنيٌّ على تنزيه الله عن المكان والتجسيم، لأن الاستواء يقتضي جسم مستوي، ويحتاج إلى مكان يحتوي هذا الجسم، وهذا ما لا يصح في حق الذات الإلهية حيث يقول القاضي: "والاستواء إنما يصح على الجسم، كما أن القيام والقعود إنما يصحان عليه ويُوجب جواز الانتقال عليه أيضا"(36).

2 - قوله تعالى: (وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاها بِأَيْدٍ)، سورة الذاريات، الآية 47. فقال: "وجوابنا: أن المراد به القوة والقدرة، ولولا ذلك لوجب إثبات أيدٍ كثيرة له، تعالى الله عن ذلك"(37). فالمراد باليد هنا، القوة والقدرة، فأخرجها بذلك عن معناها الحقيقي (الجارحة)، وبهذا أراد المعني البعيد لليد والمتمثل في القوة والقدرة، إلا أن هذا التوجيه لم يخل من النزعة الاعتزالية التي تُنزّه الله عن الجوارح. مع أن هناك في الآية قرينة والتي هي (بنيناها) إلا أن انتمائه العقدي حتّم عليه توجيه الآية بهذا التوجيه.

ز - الكناية:

تُعتبر الكناية ثاني مبحث بلاغي بعد المجاز ساعد المعتزلة في فرض عقائد مذهبهم. ومن أبرز ما تعرض له القاضي في باب الكناية ما يلي:

1 - قوله تعالى: (بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانْ)، سورة المائدة، الآية 64. فقال: "فبيَّن تعالى أن يده مبسوطة العطاء والأفضال والرزق ولكنه يُنفق كيف يشاء بحسب المصلحة. ولم يرد تعالى بذكر اليدين الجارحة ولا صفة مجهولة كما يذهب إليه المشبهة بل أراد تعالى النعم إنما ثنى ذلك لأنه أراد نعم الدنيا والدين والنعم الظاهر والباطنة ولو أراد تعالى الجارحة لما ذكر البسط"(38).

فتوجيه الآية الكريمة بالكناية صحيح اتفق عليه جلّ المفسرين، فالقصد من اليد العطاء والرزق. وهذا ما اصطلح عليه العرب في كلامهم، إلا أن نفي حقيقة اليدين من طرف القاضي كان بسبب انتمائه الذي لا يثبت الجارحة في حق الذات الإلهية لذلك، "اتفقوا على نفي التشبيه عنه من كل وجه وجهة ومكان وصورة وجسما وتحيُزاً، وانتقالا وزوالا وتغيرا وتأثيرًا"(39).

2 - قوله تعالى: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)، سورة طه، الآية 5. فقال: "والمراد استولى اقتدر عليه لأن العرش من أعظم ما خلق فنبّه على أنه إذا كان مقتدرا عليه مع عظمه، وعلى السموات والأرض... والمراد الاستيلاء والقدرة كما ذكرناه"(40). فالقاضي عمد إلى صرف الآية عن ظاهرها الذي يقتضي التجسيم، حيث أوّلها بالكناية. فالاستواء المذكور في الآية ليس المقصود به الاستواء الذي يقع على الأجسام، بل هو كناية على قدرته واستيلائه على كل ما في الأرض والسماء، فالتوجيه مبنيٌ على موقفه القدي، والذي ينُزِه الله عن مثل هذه الأمور، لأن الاستواء في الفكر الاعتزالي لا يقع إلا على الأجسام وهذا ما لا يصح في حق الله.

6 - نتائج البحث:

كانت هذه هي أبرز المحطات التي لفتت انتباهنا في التوجيهات البلاغية للقاضي عبد الجبّار أثناء تأويله لآيات الذكر الحكيم، فعمل على تأويل القرآن الكريم وما يتوافق مع مذهبه الاعتزالي، محاولاً إثبات عقائد هذا المذهب بكل الطرق والسبل المتاحة. فوجد في البلاغة العربية والتأويلات العقلية بعض المنافذ التي سمحت له بإثبات هذه العقائد. ولعل أبرز هذه المنافذ: (الحذف والتشبيه والاستعارة والمجاز والمشاكلة والكناية والتورية) فسمح وُجود مثل هذه الفنون البلاغية في كلام العرب من تثبيت رؤيته وموقفه لمسائل العقيدة، ولاسيما تلك الآيات المتعلقة بالذات الإلهية، مستندا في ذلك على أشعار العرب وكلامها وتصاريفها مسقطاً إياها على القرآن الكريم. كما كان القاضي وفياً لشيوخه حيث عاد إليهم في الكثير من تأويلاته للقرآن حتى لا يخرج على المنهج العام للفكر

الاعتزالي في التفسير، ويُدعم الرؤية الاعتزالية التي جعلت من العقل والبلاغة منفذا رئيساً في إثبات توجهاتهم الفكرية ومواقفهم العقدية.

الهوامش:

1 - يوسف بن عبد الله بن محمد: التوجيه البلاغي لآيات العقيدة، مكتبة فهد الوطنية للنشر، السعودية 2008م، ص 19-20.

2 - أحمد أبو زيد: المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن، مكتبة العارف، ط1، الرباط 1976م، ص 179.

3 - القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق أمين خولي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، (د.ت)، ج16، ص 395.

4 - ابن منظور: لسان العرب، تحقيق مجموعة من المؤلفين، دار المعارف، القاهرة، (د.ت) ج4، ص 298.

5 - علي بن محمد بن علي الحسين الجرجاني: كتاب التعريفات، تحقيق نصر الدين تونسي، القدس للتصدير، ط1، القاهرة 2007م، ص 347.

6 - محمد صالح محمد السيد: مدخل إلى علم الكلام، دار قباء، القاهرة 2001م، ص 219.

7 - أبو الحسن الخياط: الانتصار والرد على ابن الرواندي الملحد، تحقيق محمد حجازي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د.ت)، ص 126.

8 - القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج3، ص 98.

9 - الناشئ الأكبر: كتاب الأوسط في المقالات، تحقيق يوسف فان إس، دار العلم، بيروت، (د.ت)، ص 93.

10 - القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، ط2، تونس 1986م، ص 548.

11 - المصدر نفسه، ص 352.

12 - أبو القاسم البلخي: باب ذكر المعتزلة من كتاب القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 64.

13 - القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج16، ص 392.

14 - المصدر نفسه، ص 395.

15 - القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، تحقيق عدنان زرزور، مكتبة دار التراث، القاهرة، (د.ت)، ص 120.

16 - يُنظر، القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مطبعة الاستقلال الكبرى، القاهرة 1975م، ص 367.
17 - المصدر نفسه، ص 369.
18 - القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، ص 389.
19 - القاضي عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحديثة، لبنان، ص 464.
20 - المصدر نفسه، ص 668.
21 - القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، ص 417.
22 - القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 247.
23 - القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، ص 147.
24 - المصدر نفسه، ص 320.
25 - المصدر نفسه، ص 473.
26 - المصدر نفسه، ص 629.
27 - القاضي عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن، ص 402.
28 - القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، ص 398.
29 - المصدر نفسه، ص 598.
30 - القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ص 230.
31 - القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، ص 118.
32 - المصدر نفسه، ص 204.
33 - القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 348.
34 - القاضي عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن، ص 420.
35 - القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، ص 74.
36 - القاضي عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن، ص 73.
37 - المرجع نفسه، ص 402.
38 - المرجع نفسه، ص 118.
39 - أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار قباء، القاهرة، ج1، ص 40.
40 - القاضي عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن، ص 250.

References:

1 - Abū Zayd, Aḥmad: Al-manḥa al-iʻtizālī fī al-bayān wa iʻjāz al-Qur'ān,

Maktabat Al-‘Arīf, 1st ed., Rabat 1976.

2 - Al-Jurjānī, ‘Alī: Kitāb al-ta‘rifāt, edited by Naṣr al-Dīn Tounsī, al-Quds li al-Taṣdīr, 1st ed., Cairo 2007.

3 - Al-Khayyāṭ, Abū al-Ḥasan: Al-intiṣār wa ar-radd ‘ala Ibn al-Rawandī al-mulḥid, edited by Muḥammad Ḥijāzī, Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya, Cairo.

4 - Al-Nāshi’ al-Akbar: Kitāb al-awṣaṭ fī al-maqalāt, edited by Josef van Ess, Dār al-‘Ilm, Beirut (n.d.).

5 - Al-Qaḍī ‘Abd al-Jabbār: Al-mughnī fī abwāb at-tawḥīd wa al-‘adl, edited by Amīn Khūlī, Ministry of Culture, Cairo (n.d.).

6 - Al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār: Faḍl al-i‘tizāl wa ṭabaqāt al-mu‘tazila, edited by Fou’ād al-Sayyid, Al-Dār al-Tunisiyya li al-Nashr, 2nd ed., Tunis 1986.

7 - Al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār: Mutashābih al-Qur’ān, edited by ‘Adnān Zarzūr, Maktabat Dār al-Turāth, Cairo (n.d.).

8 - Al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār: Sharḥ al-’uṣūl al-khamsa, edited by ‘Abd al-Karīm ‘Uthmān, Maṭba‘at al-Istiqlāl al-Kubra, Cairo 1975.

9 - Al-Sayyid, Muḥammad Ṣālaḥ: Madkhal ila ‘ilm al-kalām, Dār Qubā’, Cairo 2001.

10 - Al-Shahrastānī, Abū al-Fatḥ: Al-milal wa an-naḥl, edited by Muḥammad Sayyid Kilānī, Dār Qubā‘, Cairo.

11 - Ibn Manẓūr: Lisān al-‘Arab, Dār al-Ma‘ārif, Cairo (n.d.).

12 - Ibn Muḥammad, Yūsuf ibn ‘Abdallah: At-tawjīh al-balāghī li-ayāt al-‘aqīda, Maktabat Fahd al-Waṭaniyya, Saudi Arabia 2008.



مجلة حوليات التراث، العدد 18، 2018، ص 79 - 95
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

أصالة التنغيم في القرآن الكريم

د. عبد القادر بن فطة
جامعة معسكر، الجزائر

الملخص:

إنّ التلوينات الصوتية بدأت تفرض نفسها حين اقترب العلماء من القرآن الكريم، وأدركوا إعجازه خاصة على المستوى الصوتي. فقد استخلصوا كمّا هائلا من مظاهره كالتنغيم، فقرأه كلّ حسب تخصصه بدءا بالخليل، وتوصّلوا إلى أهميته في التفريق بين صنوف الكلام. وقد استثمره اللغويون وأصحاب القراءات القرآنية العشر المتواترة في تعزيز مذهبهم دعّموا به المستويات اللغوية خاصة الصوتية، فاستبانوا خصائصه ما جعلهم يقتنعون بأنّ هذه الظاهرة الصوتية ليست من الموروث الجاهلي لأنّ القرآن جاء بنظام صوتي لم يألفه العرب، فأحسّوا بالتغيرات الطارئة على الصوائت والصوامت التي تتّضح من خلالها دلالة الكلمات، والتمسوا التفاعل مع صور الإبداع المنبعثة من عمق النص القرآني، فتلذذوا بجوانب الجمال وما يحيط به من أنماط الكلام. السؤال المطروح: هل أثبت التنغيم أصالته من خلال القرآن الكريم؟

الكلمات الدالة:

الإعجاز، الصوت، القرآن الكريم، أصالة التنغيم، أنماط الكلام.



The authenticity of toning in the Holy Quran

Dr Abdelkader Benfetta
University of Mascara, Algeria

Abstract:

The acoustic signals are going to impose themselves while scientists started studying the Holy Quran, recognizing its Inimitability especially the linguistic level. They have extracted an enormous amount of its aspect such as coloring and accentuation, each one has understood it according to his specialty, since el Khalil. They have recognized its importance in making differences between the parts of speech. The linguists and the ten readers of the Qur'an have invested in the reinforcement of their doctrine by supporting linguistic levels, especially phonetics, they showed their characteristics, so that makes them convinced that the sound is not inherited from the Ignorance period (Aljahilia)

تاريخ الاستلام: 2018/3/25 - تاريخ القبول: 2018/6/9
aek055@hotmail.fr

because the Holy Quran is of a different sound system that the Arab had never known before, they felt the great shifts on the vowels and consonants which clarify the meaning of the world, and they touch the interaction with forms of creativity emitted from the depth of the Quranic text, delighting the esthetical aspects and surrounded by the phenomena of acoustic phenomenon including.

Keywords:

inimitability, sound, Quran, authenticity of tones, speech patterns.



1 - حقيقة التنغيم في القرآن:

تنبّه القدامى إلى ظاهرة الارتفاع والانخفاض في الصوت في طريقة الأداء والنطق، وما تحتويه من نغمات مختلفة، والأثر الذي تحدثه في المتلقي، وتتقيّد بضوابط تتحكّم في النطق السليم وهذا ما يعرف بالتنغيم، فهو عنصر جوهري من عناصر الأداء به تكون اللغة ملتزمة بالنظام اللغوي المتعارف عليه. وقد استثمر أهل اللغة أهمية هذه الظاهرة في إزالة اللّبس عن مقاصد الجمل، وتوجيه المعاني، وتحقيق انسجام الأصوات في الطول والقصر. فالتنغيم لا يقف عند حدود الارتفاع والانخفاض، ولكنّه يشمل كل ما يتعلق بالنطق من وسائل الأداء كالنبر، والسكت والوقف "فالصوت المنبور أطول منه حين يكون غير منبور وانسجام الكلام في نغماته يتطلب الصوت والإبطاء به يترك في لهجة المتكلم أثر أجنبيا عن اللغة ينفر منه أبناؤها"(1).

فحسن الأداء يحقّق التنغيم فهو يجسّد ملامح الاستفهام والإخبار والتعجب وغيرهم فتكون تلقائيا غير متصنّع فيها، وهذا ما وقف عنده العلماء، وأدركوا الغاية وهو أن الأداء يعزّز المعنى دون مبالغة. لكنّ الحقيقة الأخرى هي أن موضوعات النص القرآني لا يمكن قراءتها بتنغيم واحد إنّما يقرأ القرآن على منازله، فمواطن التخويف محددة بألفاظها وكذلك مواقع التعظيم. وقد وضع أهل القراءة مصطلحات مرتبطة بالتنغيم والمقصد هو الدقّة في الأداء والتأثير في الهيئة التنغيمية، كالوقف الذي يقطع عنده الصوت وقتا للاستراحة ثمّ يستأنف.

والتفخيم هو سمن الحرف في المخرج وهو خاص بحروف الاستعلاء. أمّا

الترقيق فهو تضعيف الحرف وهو مرتبط بحروف الاستفال. ولم يفت علماء النحو علاقة النحو بالتنغيم في تفسير بعض المسائل الإعرابية المرتبطة بالتأليف الصوتي، وإنّما عملوا على تصنيف الجمل حسب إيقاعها. كما توجد بعض الظواهر الصوتية يعتمد عليها في التخريج النحوي هي "من نغمات أكثر ما يستعمله الترقيم من علامات كالنقطة والفاصلة والشرطة وعلامة الاستفهام وعلامة التأثر"(2).

واللغة العربية الفصحى خلت من نظام الترقيم، ولكن تنغيم الجملة يفهم من المعنى دون الاتّكال على الكتابة، وأثره يظهر على معاني الجمل فيتضح تباينها دون أن يطرأ تغيير على بنيتها. وربطه الفارابي (ت 339هـ) بانفعال النفس "ومن فصول النغم الفصول التي تسير بها دالة على انفعالات النفس، والانفعالات عوارض النفس مثل الرحمة والقسوة والحزن والخوف والطرب والغضب واللذة والأذى وأشباه هذه"(3).

وهذا يدل على أنّ التنغيم في اللغة العربية قديم استخدمه القدامى فقد احتوت كتبهم عليه من ذلك ما ورد عن ابن جني "وقد حذفت الصفة ودلت الحال عليها، وذلك فيما حكاه صاحب الكتاب من قولهم: سير عليه ليل، وهم يريدون: ليل طويل، وكأن هذا يدل حذفت فيه الصفة كما دل عليه الحال على موضعها، وذلك أنك تحس في كلام القائل لذلك من التطويح والتطريح والتفخيم والتعظيم ما يقوم مقام قوله: طويل أو نحو ذلك"(4).

كذلك الفراء (ت 207هـ) الذي تنبّه إلى ظاهرة التنغيم، واستعرضه في كتابه (معاني القرآن) لضبط بعض المسائل النحوية في إطار المنهج الصوتي "التنظيم من الحقائق الصوتية في اللغات المختلفة وهو مرتبط بالارتفاع والانخفاض في نطق الكلام نتيجة لدرجة توتر الوترين الصوتيين مما يؤدي إلى اختلاف الوقع السمعي"(5). فالإطار الصوتي هو الذي يحتوي سياق التنغيم، ويميّز بين أنواع الصيغ المتّصلة بالمستوى النحوي، "فالجمل العربية تقع في صيغ وموازين تنظيمية هي هياكل من الأنساق النغمية ذات أشكال محدودة، فالهيكل التنغيمي الذي تأتي به الجملة الاستفهامية وجملة العرض غير الهيكل التنغيمي لجملة الإثبات وهن

يختلفن من حيث التنغيم عن الجملة المؤكدة"[6].

لقد استعمل النحاة أثناء تناولهم لبعض المسائل الترنّم وهو التنغيم، وقد ذكره سيبويه "اعلم أن المندوب مدعو ولكنّه متفجّع عليه، فإن شئت ألحقت في آخر الاسم الألف لأن الندبة، كأنهم يترنمون فيها، وإن شئت لم تلحق كما لم تلحق في النداء"[7]. ويتميّز بإلحاق الياء أو الواو في أوله ويستعمل للتوجع. ففي كلام سيبويه إشارة إلى التطريب والترنّم ومدّ الصوت وما فيهم من معاني التنغيم فيجعل الجملة تحمل معنى الندبة فيها صورة التوجع عليه.

أمّا التنغيم عند علماء التجويد القدامى فقد استلهموه من رصيدهم العلمي وملازمتهم للقرآن، وعرفوا مواطنه لكنّهم اختلفوا في مدلوله، فاستخدم بعضهم كلمة النغمة، بينما اكتفى آخرون باستخدام عبارة رفع الصوت وخفضه.

ومن النصوص القديمة التي ارتبطت بظاهرة التنغيم، ومما احتوتها كتب علم التجويد ما أورده أبو العلاء الهمذاني العطار أثناء تحدّثه عن اللحن الخفيّ فقد ذكر الفرق بين النفي والإثبات والخبر والاستفهام ففيه تعريض وإشارة إلى موضوع التنغيم كذلك السمرقندي (ت 780هـ) الذي توسّع في هذا الموضوع وفصّل فيه من حيث القيمة العلمية "وقد طبق فكرة رفع الصوت وخفضه على عدة صور نطقية متماثلة في البنية ولا يفرق بينهما إلا طريقة التنغيم"[8].

فالتنغيم لدى علماء التجويد تكمن أهمّيته في المشافهة فأصحابه تلقّوا القرآن بالسّماع والنّقل الصحيح، وهذا يحافظ على مخارج الأصوات والنطق بها على هيئتها الأصلية. ولم يقتصر التنغيم على المستوى النحوي بل انتقل إلى المستوى البلاغي فهو يستعمل في أغراض كثيرة، ويفضل المواضع حسب ما يحتمله السياق، ويشكّل ظاهرة في استقراء تراكيب الجمل ويوجّه طبيعة القراءة مع توضيح معانيها وأغراضها كما يحكم على نوعية التغاير داخل المقام، ويحدد الوجه الصحيح للمعنى إذا كان مناسبا للسياق.

والتنغيم يراعي التعبير بصوره المتعددة ومواقفه المتنوعة، وهذا يصدق على الكثير من المواطن التي تضمنتها البلاغة العربية نحو مسلك في توجيه القراءة، وما

توحي إليه من معان فتدركه الأذن ويحققه المقام للنص يحدد المعنى أو يوفق بين أكثر من معنى، فالجملة البلاغية تختلف نغماتها وفقا لأنواع التراكيب، وقد تميّزها الأدوات في بعض المواقف إلا أن التنغيم ضروري لرفع الاختلاف بغية الوصول إلى المقصود، وحين تحذف تلك الأدوات فطريقة الأداء بنغمة ملائمة للمقام تشعرنا بوجود أداة محذوفة. "يسقط حرف النداء ويبقى النداء مفهوما ما بواسطة قرائن أخرى ويسقط حرف العطف ويبقى العطف مفهومها بقرينة النغمة"(9).

إنّه يؤمّن سلامة المعنى ويبعد اللّبس عنه، والمتأمل في بلاغة القرآن يشعر بتغاير طرق التعبير في القراءة، فالقراء تنبّهوا إلى الأسلوب الذي يقتضيه السياق مع إدراك المعنى المراد منه، "تعددت رؤوس موجهي هذا الجانب القرائي، تبعا لتغاير نظرتهم إلى المقام والسياق الوارد فيه، فقد يختارون أحد الوجهين في بعض المواضع لتواتره وشيوعه في القراءة، ثم يلتمسون له وجها من المعنى يرونه مناسبا لسياقه"(10).

ومن أهم المسائل التي تمثّل فيها التنغيم الإخبار والاستفهام فالتفريق والتوفيق بينهما يقوم على فهم السياق العام للنص، فهي ظاهرة شاعت في القراءات القرآنية. فالقراء وقفوا عند بعض التراكيب فاستقرؤوا النص وبتوجيه القراءة انطلاقا ما يمليه اللفظ داخل النسق أو كانوا يستعينون بالقرائن، وأدرك القراء أن طريقة أداء النصوص يحدد الوجه القرائي، فاختيار أحد لأسلوبين يعرف بالنغمة عند التلاوة.

فطبيعة السياق العام يلمّح إلى الأسلوب الأنسب في تقرير المعاني، فهذا التغاير في القراءة دفع ببعض الموجهين إلى المفاضلة بينها، كذلك تظهر أهمية التنغيم في دراسة أسلوب الالتفات وهو أسلوب بلاغي يقصد به التنويع في الأسلوب لتحقيق المتعة للمتلقي، ويأتي في دفع السآمة والجمود عن نمطية الأداء وصرامة التركيب الواحد أو التخلّص من القوالب الثابتة. فتعدد النغمات التي يخلقها الالتفات في تنويع المواضع من الغيبة إلى الخطاب أو من الخطاب إلى الغيبة، يزيد في البلاغة ويسدد مقاصدها.

فالتراث العربي احتوى ظاهرة التنغيم في اللفظ وتنبّه إلى أهميته علماء اللغة والتجويد وإن وظفوا مصلحات قريبة من دلالته، وأدركوا ارتباطه بمعاني الجمل. أمّا المحدثون فقد اختلفوا فيه فمنهم من نفى وجوده في التراث العربي القديم ومنهم محمد الأنطاكي "إن قواعد التنغيم في العربية قديما مجهولة تمام الآن النحاة لم يشيروا إلى شيء من ذلك في كتبهم"[11].

ومن الذين أقرّوا بوجوده الدكتور أحمد كشك الذي أكّد على أنّ كتبهم تضمنت إشارات عامة استعرضوا فيها حقيقته كما أدركوا أهميته "قدامى العرب وإن لم يربطوا ظاهرة التنغيم بتفسير قضاياهم اللغوية أو هم إن تاه عنهم تسجيل قواعد لها، فإن ذلك لم يمنع من وجود خطرات ذكية لماحة يعطي إحساسا عميقا بأن رفض هذه الظاهرة تماما أمر غير وارد وإن لم يكن لها حاكم من القواعد"[12]. ومنهم من يرى أنه نقل عن الدرس الصوتي العربي، والبحث فيه ضئيل (ومعظم أمثلة التنغيم في العربية (ولهجاتها) من النوع غير التمييزي الذي يعكس إما خاصة لمنهجية أو عادة نطقية للأفراد، ولذا فإن تقعيده أمر يكاد يكون مستحيلا.

وقد اهتمّ المحدثون بالمنهج اللغوي الذي يدرس الجوانب الصوتية والدلالية وغيرها. وكان التنغيم شديد الصلة باللغة قد ساهم في تحديد الدلالة والحكم عليها، ويعدّ من أهم الدعائم للدرس الصوتي. ولكنّ من الغربيين من أنكر وجوده في العربية منهم برجشتراسر (Bergsträsser) "فتعجب كلّ العجب من أنّ النحويين والمقرئين القدماء لم يذكروا النغمة والضغط أصلا. غير أنّ أهل الأداء والتجويد خاصة رمزوا إلى ما يشبه النغمة"[13].

وقد عدّت المدرسة الأمريكية التنغيم من الفونيمات الثانوية وعلى رأسهم بلومفيلد (Bloomfield) "الفونيم الثانوي عند هؤلاء جميعا يطلق على كلّ ظاهرة أو صفة صوتية ذات مغزى أو قيمة في الكلام المتّصل"[14]. بمعنى أنّه لا يعدّ عنصرا من عناصر صناعة الكلمة، إنّما يبرز حين تتراصف الكلمة مع أخرى.

وبالمقابل هناك من رفض هذه التسمية، وآثر مصطلحا أكثر عمقا نظرا لما

لهذا التلوين الصوتي من وظائف دلالية ومنهم فيرث ووصفها بالظاهرة التطريزية. ورغم هذا فإنّ التنغيم قام بدور أساسي في النص القرآني، فقد تكفّل بالنظم القرآني بهذا الدور الذي ساقه في أنماط لغوية تعكس قوة الإبداع وبراعة الإعجاز، كما أنّه ألمّ بمختلف العواطف والانفعالات النفسية التي انتابت الشخصيات التي تضمنها القرآن الكريم، ويظهر ذلك عند القراء الذين برعوا في طريقة الأداء التي تستميل السامع.

2 - التنغيم في ضوء نماذج قرآنية:

تفطّن القدامى إلى ظاهرة التنغيم، والذين وقفوا عنده علماء اللغة والقراءات لأنّهم اهتموا بمعاني القرآن وإعرابه كالفراء لارتباطه بالجمال الفنّي، وقرينة من القرائن اللفظية في التّعبير عن المسائل النحوية والبلاغية والصوتية والصرفية، ومعيارا يفرّق بين اللهجات العربية، والذين استثمروه القراء القدامى في الأداء والتجويد فهو الفيصل بين أنواع الجمل "التنغيم هو الذي يغير الجملة من خبر إلى استفهام إلى توكيد إلى انفعال، إلى تعجب دون تغيير في الشكل اللغات المكونة، ومع تغيير فقط في نوع التنغيم"(15). فالقارئ له دور كبير في تحديد معنى الجملة في سياقه الصوتي عن طريق هذه الظاهرة الصوتية كالجمل الخبرية والإنشائية. ففي القراءات القرآنية نصوص واضحة، في التنغيم وردت للتأثير وتغيير الأداء حسب المقام، وهذا التّغيير يطرأ على درجة الصوت في الكلام.

وعند قوله تعالى: (أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ)، سورة الصافات، الآية 153، "قرأ الجمهور (أصطفى) بفتح الألف، وهو الاختيار لأنّ المعنى هل اصطفى البنات على البنين فالألف ألف استفهام"(16) أي بأسلوب الاستفهام لما يحمل من أغراض التوبيخ والتهديد. ولعلّ النّمط التنغيمي هو الذي قارب هذه القراءة مع جمل قرآنية أخرى مشابهة لها. فالسياق العام يؤكّد الاستفهام الذي يستبعد إفكهم. فهذا الفونيم فوق التركيبي كان بمثابة علامة الترقيم.

وعند قوله تعالى: (فَلَمَّا أَلْقَوْاْ قَالَ مُوسَى مَا جِئْتُم بِهِ السِّحْرُ إِنَّ اللّهَ سَيُبْطِلُهُ إِنَّ اللّهَ لاَ يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ)، سورة يونس، الآية 81، "قرأه أبو عمرو بالمد

والهمز، على لفظ الاستفهام"[17]، والاستفهام هنا على سبيل السخرية، وقد غيّر نمط التعبير فأحدث وقفا ترتّب عنه استفهام آخر (آسحر) فالتنغيم جليّ عند ما يتوقف الكلام على (ما جئتم به) والابتداء على (آلسحر).

وعند قوله تعالى: (قَالُواْ جَزَآؤُهُ مَن وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ)، سورة يوسف، الآية 75، ففي هذه الآية التنغيم يتحكّم فيها، ويوزّعها على جملتين لكن عناصر كل منهما مختلفة. فتكون الجملة الأولى: جزاؤه "من وجد في رحله والتنغيم هنا إثبات. والجملة الثانية: فهو جزاؤه والتنغيم هنا إثبات، وقد تكون الجملة الأولى هي جزاؤه؟ والتنغيم هنا تنغيم استفهام، ومن وجد في رحله فهو جزاؤه والتنغيم هنا تنغيم إثبات"[18].

فالآيات التي أشرنا إليها رغم أنّ الأداة محذوفة إلا أنّ المتلقّي يدرك أسلوب الاستفهام عن طريق هذه الظاهرة الصوتية، فالنظرة الأولى إلى الجملة تبدو خبرية، فطريقة نظمها يناسب الصيغ التنغيمية للجمل الاستفهامية "كذلك يقوم تنغيم الكلام المنطوق - وهو عنصر صوتي - بدور دلالي كبير يهدي إلى تفسير الجملة تفسيرا صحيحا مع تنوعه من نغمة الإثبات إلى الاستفهام"[19]. ورغم أنّ القدامى افتقروا إلى علامات الترقيم إلا أنّ هذه الظاهرة الصوتية كانت ضمانا من الوقوع في اللّبس. لهذا يلعب التنغيم دورا في توضيح بعض الأدوات.

وبالمقابل يوجد جمل في القرآن الكريم احتوت على قرينة استفهامية إلا أنّ التنغيم يجرّدها منها عند قوله تعالى: (هَلْ أَتَى عَلَى الإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئاً مَّذْكُوراً)، سورة الإنسان، الآية 1، تظهر الآية بأسلوب الاستفهام لكن عند قراءتها قراءة صحيحة تأخذ معنى آخر. فهذا التلوين الصوتي يعبّر عنها بمعنى آخر فيعطيها معناها الحقيقي والمتمثل في (قد) لأنّها دخلت على الجملة الفعلية. ومن القراء الذين قرؤوها بهذه الدلالة الكسائي "هل بمعنى قد قاله الكسائي والفراء وأبو عبيدة وحكي عن سيبويه هل بمعنى قد. قال هل تكون جحدا أو تكون خبرا فهذا من الخبر لأنّك تقول: هل أعطيتك تقرره بأنّك أعطيته والجحد تقول: هل يقدر أحد على مثل هذا"[20].

وعند قوله تعالى: (ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُواْ وَهَلْ نُجْزِيَ إِلاّ الْكَفُورَ)، سورة سبأ، الآية 17، فالآية خلت من معنى الاستفهام رغم وجود القرينة هل فهي بمعنى قد لأنّ جزاء الكافر واقع. فهذا الفونيم الثانوي هو الذي عبّر عن ذلك، فالأداة لا تكفي بأن تثبّت هذا الأسلوب وإن وجدت القرائن. فعلى أساس هذه الظاهرة الصوتية يمكن توجيه القراءة والإبانة عن المعنى والغرض دون وجود قرينة تدل عليه، فتقدير أداة الاستفهام هي العلامة عليه.

فلا يمكن إلغاء هذه الظاهرة التطريزية في توضيح الكلام، وتجويد التركيب "فالجملة الاستفهامية خالية تماما من الأداة الصرفية، ومع ذلك يحلّلها الدارسون ويذكرها أهلوها بسليقتهم جملة استفهامية ذات نمط خاص، اعتمادا على لون موسيقاها الممثلة في التنغيم الصاعد في نهايتها"[21].

كما يصلح الفونيم فوق القطعي للتعبير عن دلالة الأمر وهو مرتبط بتلاوة القارئ في التلوين لتحقيق صيغة هذا الأسلوب فعند قوله تعالى: (ثُمّ صُبّواْ فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ ذُقْ إِنّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ)، سورة الدخان، الآيتان 48 و49، فكلمة (ذق) يبدو معناها التكريم والتعظيم لكنّ التنغيم أظهر غرضها الحقيقي وهو التهكّم. فنبرة الصوت جعلت الكلمة أكثر التصاقا بالمعنى فأيّ انحراف في المفردة يؤدي إلى دلالة أخرى، فالتنغيم في (ذق) حمّلها شحنة حددت معناها التي أرادها الله من خطابه لأبي جهل وفيه إهانة واحتقار.

إنّ الصوت يرتفع عندها مع وقفة قصيرة، أمّا الجملة الثانية (إنّك أنت العزيز الكريم) فينخفض الصوت. ويحسن قراءة (ذق) قراءة خاصة متميّزة عن بقية أفعال الأمر لأنّ فيها انقطاعا بين الجملتين بينها وبين إنّك. كما أنّ الفعل مرتبط بالأكل لكنّه احتوى عنصر المفاجأة لما فيه من تهكّم[22]. كذلك عند قوله تعالى: (يَا أَيّهَا الّذِينَ آمَنُواْ هَلْ أَدُلّكُمْ عَلَىَ تِجَارَةٍ تُنجِيكُم مّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللّه بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ)، سورة الصف، الآيات 10-11، القراءة بالتنغيم تحقّق المدلول لأسلوب الأمر من خلال استقراء المقام، فالفعلان (تؤمنون وتجاهدون) تحملان

صيغة الأمر "فأمّا توجيه قراءة الجمهور فقال المبرد: هو بمعنى آمنوا وجاهدوا أمرين، ولذلك جاء يغفر مجزوما..."[23].

فدور التنغيم هنا هو التعبير عن المعنى النحوي بوضع الجملة في إطارها الصوتي المناسب، فالأسلوب الظاهر خبري بيد أنّ دلالة الأمر واضحة.

وعند قوله تعالى: (قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاءِ وَالأَرْضِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ)، سورة الأنبياء، الآية 4، "قرأ الجمهور قل بصيغة الأمر، وقرأ حمزة والكسائي وحفص وخلف قال بصيغة الماضي"[24]. فالتنغيم يلائم صيغة الأمر لأنّ السياق يقتضي ذلك، فقد أمر الله رسوله صلى الله عليه وسلم بأن يخبر الكفار بإحاطته التامّة بعلمه. فالقراءة بالأمر ذات قيمة تنغيمية تختلف عن القراءة لو كانت بالأسلوب الإخباري، ولهذا المقدار النغمي الذي يميّز الأمر ويتناسب مع الأهمية التي تضمنتها الكلمة. فقد استوعب السياق القرآني الطريقة التعبيرية التي تمّ بها بواسطة هذا الفونيم فوق التركيبي.

كما تظهر علاقة التنغيم بالنداء الذي فيه رفع الصوت، وهذا يعكس شعورا داخليا يترجم في نغمات صوتية، ما جعله يخرج إلى معان أخرى التي تفهم من القرائن بفضل التنغيم. فهناك نماذج قرآنية استعملت تماشيا مع التغيرات التي يعكسها صدى النص، فعند قوله تعالى: (وَارْحَمْنَا أَنتَ مَوْلاَنَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ)، سورة البقرة، الآية 286، كلمة (مولانا) تحمل معنى النداء وإدراكه يكون فقط بالتنغيم الصوتي، فليس هناك دليل يوحي إلى هذا الأسلوب.

كذلك عند قوله تعالى (يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ إِنَّكِ كُنتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ)، سورة يوسف، الآية 29، النص يحتوي مقطعين الأول يتعلق بيوسف عليه السلام والثاني بامرأة العزيز. فالخطاب الأول يظهر خال من أداة النداء، ولكن التنغيم هو الذي دلّ عليه (يا يوسف) فهو يتضمّن معاني الاستئناس والتحبيب.

وعند قوله تعالى: (وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسَفَا عَلَى يُوسُفَ وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ)، سورة يوسف، الآية 84، أسلوب النداء بصيغة الندبة لتنبيه

السامع إلى ألم يعقوب وتفجّعه لفقدانه ابنه والأصل "يا أسفي الألف مبدلة من ياء المتكلم، والأصل أسفي، ففتحت الفاء وصيرت الياء ألفا ليكون الصوت بها أتم"[25]. نلاحظ من خلال هذا الشاهد مؤشرا للتنغيم يوحي إلى شدة الحزن.

ومن الأساليب التي برزت فيها هذه الظاهرة صيغة التعجب، في القرآن آيات ورد فيها هذا الأسلوب وهذا ما لاحظه القراء خاصة في مواطن تعظيم الأمر الذي يستميل عقل المتلقي، والذي يجلّيه التنغيم بإعطاء المعنى الخفيّ أهميته في الكلام.

وعند قوله تعالى: (مَّا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلاَ لآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلاَّ كَذِباً)، سورة الكهف، الآية 6، الآية فيها معنى التعجب في قوله (كبرت كلمة) فالتلوين الصوتي هو الذي أبان عن هذه الصيغة "وفي ذلك معنى التعجب: أي ما أكبرها كلمة"[26] والتعجب هنا قول الكفار بأنّ الملائكة بنات الله رغم الأدلة الداعية إلى الهداية، فهذا أمر ينشئ التعجب لأنّ الكلمة مبنية على أساس أسلوب التعجب.

ومن أبنية التعجب التي عمل التنغيم على إظهارها عن طريق الأداء السليم في القرآن الكريم قوله تعالى (أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا لَكِنِ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ)، سورة مريم، الآية 38، فللتعجب صيغتان قياسيتان أفعل به التي ورد الفعلان (أسمع وأبصر) عليها، وما أفعل. وقد تحمل الكلمتان معنى ما أسمعهم وأبصرهم.

وعند قوله تعالى: (أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُاْ الضَّلاَلَةَ بِالْهُدَى وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ)، سورة البقرة، الآية 175، فالتعجب يعود على المخلوقين كيف يصبرون على مكثهم في النار. فقراءة (ما أصبرهم) بالفونيم الثانوي يفصح عن أسلوب التعجب الموجود في هذه الكلمة ما دامت قد جاءت على صيغة ما أفعل.

ما يلاحظ على هذه الآيات أنّ التنغيم محور هام في تحديد نغمة التعجب من خلال الكلام المنطوق. فهو الذي أظهر التركيب التي يحتوي على هذه

الصيغة وعدمها. فالقارئ يتذوّق النص، ويعرف نمط الجملة، وطريقة تكوينها بواسطة التنغيم. فالتعجب له شكله من الناحية الصوتية، ولونه الموسيقي الذي يتطلبه "إنّ لأسلوب التعجب نمطا خاصا من التنغيم ينفرد به ولا يمكن فهمه أو استيعابه على وجهه الصحيح إلا بتحقيق نطقا وأداء"[27]. فالتعجب لا يقتصر على المضمون، وإنّما التأثير الذي يحدثه في المستمع، وبعث الإحساس المناسب للموقف من خلال متغيّرات الأداء في إطار المقام التنغيمي للجملة.

كما شملت هذه الظاهرة الصوتية إلى جانب الأساليب مستويات أخرى وقف عدها القراء منها لام التأكيد وبعدها همزة الوصل عند قوله تعالى: (وَلَوْلاَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاَتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً)، سورة النساء، الآية 83، فكلمة (لاتبعتم) رسمت بدون همزة وصل فعندما نحكّم التنغيم في نطق (لا) يرتفع الصوت، ويختفي المصوت الطويل الألف. ولكنّ في موضع آخر في القرآن يختلف الأمر فالصامت الطويل (الألف) يكتب بيد أنّ نطقه غير مجهور قال تعالى: (فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)، سورة البقرة، الآية 256، فكلمة "لا انفصام" كتبت بالمصوت الطويل "الألف".

وعند قوله تعالى: (قَالُواْ أَتَتَّخِذُنَا هُزُواً)، سورة البقرة، الآية 67، "قرأها حمزة بالوقف كأنّه يعمل الضمة التي كانت على الزاي في الأصل"[28]. وقد حذف الفاء من قالوا: وهذا في القرآن كثير، وذلك لأنّه جواب يستغني أوله عن آخره بالوقف. فالسكوت في هذه المواطن على الحذف الذي عوّض الأداة مفهومة وعلامته بالنغمة. فقد لجأ القراء إلى التنغيم في هذا الموقع للحذف ليفسروا به المسائل المتعلقة بالأداة كالفاء والواو كقوله تعالى قال تعالى: (التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدونَ الآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ)، سورة التوبة، الآية 112. حذفت الواو في هذا السياق، وقد توصّل الفراء إلى قاعدة استثمرها من قراءته لهذه النصوص وتفسيره ما ارتبط بها من قضايا نحوية اقتضاها المنهج الصوتي "فاعرف بما جرى تفسير ما بقي، فإنّه لا يأتي إلا على الذي أنبأك به من

الفصول أو الكلام المكتفي يأتي له جواب"[29].

نجد الفراء يتحرى الدقّة لينظّم تفسيره مستقرئا الآيات التي استوفت ظاهرة التنغيم، باحثا عن العلاقة المميزة بالنحو مستنبطا بذوقه النسق الصوتي مظهرا المعاني القرآنية المتأصّلة. ومما ساعده على ذلك نظرته القويّة في ربط الآية بالأخرى كاشفا القيمة الصوتية للتركيب.

فالنظام اللغوي هو الذي يقرّر هذا الحذف، ويميل إليه الاستعمال "لا ينبغي لنا أن نفهم الحذف على معنى أنّ عنصرا كان موجودا في الكلام ثمّ حذف بعد وجوده ولكن المعنى الذي يفهم من كلمة الحذف ينبغي أن يكون هو الفارق بين مقررات النظام وبين مطالب السياق الكلامي الاستعمالي"[30].

من الظواهر النحوية التي تصرف فيها النحاة وساقوا المنهج الصوتي لتفسيرها قوله تعالى: (وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُواْ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَآءِ والضَّرَّاءِ)، سورة البقرة، الآية 177، فكلمة (الصابرين) وردت منصوبة على الاختصاص لأنّها صفة على (من آمن) فنصب المعطوف على المرفوع. أمّا إذا قرئت بالرفع فهو العطف على (الموفون).

أمّا التفسير الصوتي لهذه المسألة الخاصة بالصفات في حالة النصب والرفع فإنّ العرب على هذا المستوى كانت تغيّر النسق بصيغة جديدة في حالة تتابع الأصوات، فيحدث تغيّر صوتي يسير وفق النظام اللغوي لديهم. هذا يدلّ على اعتنائهم بالأصوات "هذا يوضح أنّ العرب تستخدم معالجة الصيغ المتابعة بإحداث تغيير صوتي يقاطع رتابة الأصوات إذا طالت على النسق واحد فإذا كان الاسم رفعا طالت له الصفات، نصبوا إحداهما للتنبيه على المدح المجدد غير المتبع الأول الكلام. ويجري للذم أيضا وهو إجراء صوتي يتطلب تغييرا في درجة الصوت"[31].

أمّا علاقة التنغيم بالعلامة الإعرابية فنجد النحاة أطالوا البحث ودخلوا في جدال لضبط بعض الحالات الإعرابية وتأصيلها فعند قوله تعالى: (لَّكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ

الصَّلاَةَ)، سورة النساء، الآية 162، (قرأ الجمهور كابن كثير والكسائي (والمقيمين) بالنصب إضمار فعلي على تقديره، وأعني المقيمين الصلاة "على أنّ الجملة معترضة بين المبتدأ والخبر، وقيل هو العطف على ما أنزل على أنّ المراد بهم الأنبياء والملائكة"[32] وقد يكون التقدير أمدح المقيمين.

كما يؤدي التنغيم دورا في توجه الإعراب، وتفسير صوره المختلفة لبعض الظواهر الصوتية، ويطلق عليه بالفواصل الصوتية. فنعد قوله تعالى: (الَمَ ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ)، سورة البقرة، الآيتان 1-2.

أولا - ذلك الكتاب: جملة مستقلة من مبتدأ وخبر. لا ريب: لا نافية للجنس، ريب: اسمها منصوب والخبر محذوف تقديره موجود والجملة استئنافية مؤكدة. فيه هدى للمتقين: خبر مقدم، والهدى: مبتدأ مؤخر. المتقين: متعلق بهدى.

ثانيا - التركيب يختلف عن الأول. ذلك الكتاب: يبقى إعرابها ثابتا. لا ريب فيه: لا نافية للجنس واسمها وخبرها وهي إمّا مستأنفة للتأكيد، أو في محل رفع خبر ثان لاسم الإشارة ذلك. هذى للمتقين: هدى: خبر لمبتدأ محذوف تقديره هو.

ثالثا - تكون من آيتين تختلفان عن القراءتين السابقتين، ويتجلى هذا الاختلاف في إعرابهما: ذلك الكتاب، لا ريب فيه. ذلك: مبتدأ والكتاب بدل أو عطف بيان له، وريب فيه من لا النافية للجنس واسمها وخبرها في محل رفع المبتدأ وهو ذلك[33].

وهنا نلاحظ اتّصالا صوتيا بين جزئي الآية (ذلك الكتاب) و(لا ريب) وذلك - على هذا الاحتمال - لارتباط الكلام بعضه ببعض في المعنى والإعراب معا، ومن هنا لم يجز لنا أن نضع النقطة (.) بين هذين الجزأين، لأنّ النقطة في وضعها الصحيح إنّما تدل على انتهاء الكلام. وتمام الكلام هنا ليس بأحد هذين الجزأين دون آخر وإنّما تمامه بهما كليهما. هذه النماذج تدخل في إطار التنغيم، فهي تختلف وتتنوع بشكل واضح حسب النطق مما يؤدي إلى تغيير المعنى. واختلاف التنغيم يعود إلى المشاعر والأذواق.

وبناء على ما سبق توضيحه أنّ العربية نغمية، وهذا ما وجدناه على المستوى

النص القرآني، في أشكال القراءات، والقراء أشاروا إلى التنغيم بصورة معمّقة وقد لمسنا معالمه نتيجة التغيرات الصوتية التي تطرأ على الجملة. هذه الظاهرة يمكن التنبّه إليها منة خلال السياق والأغراض التي يخرج إليها في الجملة وهو موجود في كل اللغات.

الهوامش:

1 - إبراهيم أنيس: الأصوات اللغوية، مكتبة أنجلو، ط2، القاهرة 1952م، ص 44.

2 - تمام حسان: اللغة العربية معناها مبناها، دار الثقافة، المغرب 1994، ص 277.

3 - أبو زكرياء يحي بن زياد الفارابي: كتاب الموسيقى الكبير، تحقيق غطاس عبد الملك، ج1، ص 107.

4 - أبو الفتح عثمان بن جني: الخصائص، تحقيق علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، ج2، ص 370-371.

5 - محمود فهمي حجازي: مدخل إلى علم اللغة، دار قباء، القاهرة، ص 82.

6 - تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، ص 226.

7 - عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه: الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، عالم الكتب، ط3، بيروت 1983م، ج2، ص 221.

8 - غانم قدوري الحمد: الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، دار عمار، ط8، عمان 1428هـ، ص 479.

9 - تمام حسان: اللغة معناها ومبناها، ص 288.

10 - أحمد سعد محمد: التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، مكتبة الآداب، ط1، القاهرة 1418هـ، ص 221.

11 - محمد الأنطاكي: دراسات في فقه اللغة، دار الشروق العربي، ط4، بيروت، ص 197.

12 - المرجع نفسه، ص 57-58.

13 - أحمد عمر مختار: دراسة الصوت العربي، عالم الكتب، ط4، القاهرة 1427هـ، ص 366.

14 - برجشتراسر: التطور النحوي للغة العربية، ترجمة عبد الوهاب رمضان، مكتبة الخانجي، 1402هـ، ص 46.

15 - محمد كمال بشر: علم الأصوات، دار غريب، القاهرة 2000م، ص 496.

16 - أحمد عمر مختار: دراسة الصوت اللغوي، ص 230.

17 - عبد الرحمن بن محمد أبو زرعة: حجة القراءات، تحقيق سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، بيروت 1418هـ، ص 612.

18 - محمد حماسة: النحو والدلالة، دار الشروق، ط1، لقاهرة 1420هـ، ص 122.

19 - أبو علي الفارسي: الحجة للقراء السبعة، تحقيق بدر الدين قهوجي وبشير حويجاتي، دار مأمون للتراث، ط1، دمشق 1411هـ، ص 118-119.

20 - المرجع نفسه، ص 17.

21 - أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد العليم البردوني، دار الشعب، ط2، مصر 1980م، ج19، ص 118-119.

22 - كمال بشر: علم الأصوات، دار غريب، القاهرة 2000م، ص 545.

23 - محمد بن يوسف بن علي أبو حيان: البحر المحيط، دار الفكر، بيروت 1992م، ج8، ص 260.

24 - محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، الدار التونسية 1984م، ج17، ص 15.

25 - أبو البقاء العكبري: التبيان في إعراب القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل، ط2، بيروت 1407هـ، ج2، ص 743.

26 - أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط، ج6، ص 95.

27 - كمال بشر: علم الأصوات، ص 546.

28 - أبو القاسم الزمخشري: الكشاف، دار الفكر، ط1، بيروت 1403هـ، ج1، ص 447.

29 - الفراء: معاني القرآن، عالم الكتب، ط3، بيروت 1403هـ، ج1، ص 44.

30 - تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، ص 298.

31 - محمد كاظم البكاء: المنهج الصوتي للنحو العربي، مجلة المورد، العدد الرابع، بغداد، ص 110.

32 - محمد بن محمد العمادي أبو سعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج2، ص 254.

33 - أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط، ج1، ص 159.

References:

1 - ‘Omar Mokhtār, Aḥmad: Dirāsat as-ṣawt al-‘arabī, ‘Ālim al-Kutub, 4th ed., Cairo 1427H.

2 - Abū Ḥayyān, ‘Alī: Al-Baḥr al-muḥīṭ, Dār al-Fikr, Beirut 1992.

3 - Abū Sa‘ūd, Muḥammad: Irshād al-‘aql as-salīm ilā mazāyā al-Qur’ān al-Karīm, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Beirut.

4 - Abū Zarʿa, ʿAbd al-Raḥmān: Ḥujjat al-qirāʾāt, edited by Saïd al-Afghānī, Muʾassasat al-Risāla, Beirut 1428H.

5 - Al-ʿAkbarī, Abū al-Baqāʾ: At-tibyān fī iʿrāb al-Qurʾān, edited by ʿAlī Muḥammad Al-Bijjāwī, Dār al-Jīl, 2nd ed., Beirut 1407H.

6 - Al-Anṭākī, Muḥammad: Dirāsāt fī fiqh al-lugha, Dār al-Shurūq al-ʿArabī, 4th ed., Beirut.

7 - Al-Fārisī, Abū ʿAlī: Al-ḥujja li al-qurrāʾ as-sabʿa, edited by B. Qahwajī and B. Hawayjātī, Dār Maʾmūn li al-Turāth, 1st ed., Damascus 1411H.

8 - Al-Farrāʾ: Maʿānī al-Qurʾān, ʿĀlim al-Kutub, 3rd ed., Beirut 1403H.

9 - Al-Ḥamad, Ghānim Qaddūrī: Ad-dirāsāt as-ṣawtiyya ʿinda ʿulamāʾ at-tajwīd, Dār ʿAmmār, 8th ed., Amman 1428H.

10 - Al-Qurṭubī, Muḥammad: Al-jāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān, edited by ʿAbd al-ʿAlīm al-Bardūnī, Dār al-Shaʿb, 2nd ed., Cairo 1980.

11 - Al-Zamakhsharī: Al-kashshāf, Dār al-Fikr, 1st ed., Beirut 1403H.

12 - Anīs, Ibrāhīm: Al-aṣwāt al-lughawiyya, Maktabat Anglo, 2nd ed., Cairo 1952.

13 - Ben Achour, M. Tahar: At-taḥrīr wa at-tanwīr, Al-Dār al-Tunisiyya, Tunis 1984.

14 - Bergsträsser, Gotthelf: At-taṭawwur an-naḥwī li al-lugha al-ʿarabiyya, (Lectures on grammatical development of the Arabic language), edited by Ramadān ʿAbd al-Tawwāb, Maktabat al-Khānjī, Cairo 1402H.

15 - Bishr, Muḥammad Kamāl: ʿIlm al-aṣwāt, Dār Gharīb, Cairo 2000.

16 - Ḥammāsa, Muḥammad: An-naḥw wa ad-dalāla, Dār al-Shurūq, 1st ed., Cairo 1420H.

17 - Ḥasān, Tammām: Al-lugha al-ʿarabiyya maʿnāha wa mabnāha, Dār al-Thaqāfa, Morocco 1994.

18 - Ḥijāzī, Maḥmūd Fahmī: Madkhal ilā ʿilm al-lugha, Dār Qubāʾ, Cairo.

19 - Ibn Jinnī, Abū al-Fatḥ ʿUthmān: Al-khaṣāʾiṣ, edited by ʿAlī al-Najjār, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, Beirut.

20 - Muḥammad, Aḥmad Saâd: At-tawjīh al-balāghī li al-qirāʾāt al-qurʾāniyya, Maktabat al-Ādāb, 1st ed., Cairo 1418H.

21 - Sibawayh, ʿAmrū: Al-Kitāb, edited by ʿAbd al-Salām Hārūn, ʿĀlim al-Kutub, 3rd ed., Beirut 1983.



مجلة حوليات التراث، العدد 18، 2018، ص 97 - 113
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

التجريب في شعر أبي تمام فتح آفاق شعرية جديدة

سميرة بوجرة
المركز الجامعي ميلة، الجزائر

الملخص:

التجريب مصطلح نقدي حداثي يعزى إلى الدراسات النقدية المعاصرة، يرمي إلى البحث الواعي المستمر في الموروث التقليدي بغية تخطيه، والعثور على منهج فني يعين على إحلال عناصر جديدة في الشكل والمضمون تُلائم روح العصر. وهذا المفهوم الحداثي يندرج في صميم حداثة أبي تمام الشعرية، فهو ومنذ البدء رفض الخنوع لسلطة الأنموذج المتعارف، والواضح المعالم، لكنه أزمع على أن يحطم هذه القوالب المتحجرة بخلق أشكال مستحدثة تعصف بالمألوف وتثير الاستغراب، والتجريب كانت أداته لاستكشاف عوالم اللغة المجهولة فطاوعته بحق هذه اللغة وفتحت له فضاءها الرحب، وكان لها كالنحات البارع أبدع ما أمكنه في صقل صور فنية. ومن مظاهر التجريب في شعر أبي تمام الاشتقاق اللفظي، إذ تصبح وظيفة الاشتقاق في شعره خلق صورة متكاملة ومتناسقة تجتمع فيها الحواس كلها من اللون والإيقاع واللمس والمذاق، تشرك المتلقي في نسجها. ولا يقف التجريب في حدود الاشتقاق، فنجده يعتمد على آلية التضاد الذي يشكل محورا أساسيا في نصوصه الشعرية. بل يمكن اعتبار أن البديع الذي لازم شعر أبي تمام مرادف لمصطلح التجريب.

الكلمات الدالة:

التجريب، الحداثة، الإبداع، الاشتقاق، التضاد.



The experimentation in Abu Tammam's poetry Opening new poetic horizons

Samira Boudjerra
University Center of Mila, Algeria

Abstract:

Experimentation is a critical modernist term attributed to contemporary critical studies, aimed at continuous conscious research in the traditional heritage in order to overcome it, and to find an artistic approach that helps to replace new elements in form and content that are compatible with the spirit of the age.

تاريخ الاستلام: 2018/4/29 - تاريخ القبول: 2018/7/2
samira_boudjerra@yahoo.fr

This modernist concept falls at the core of Abu Tammam's poetic modernity, since from the start he refused submission to the authority of the well-known and well-defined model, but he intended to break these fossilized molds by creating new forms that storm the familiar and raise the strange, and experimentation was his tool to explore the worlds of the unknown language, so he obeyed the right of this language and opened its vast space for him. As a skilled sculptor, her master was able to refine artistic images. One of the manifestations of experimentation in Abu Tammam's poetry is the complete verbal derivation, as the derivation function in his poetry becomes the creation of an integrated and harmonious image in which all the senses of type, rhythm, touch and taste meet, involving the recipient in their weaving.

Keywords:

experimentation, modernity, creativity, derivation, contradiction.



إن حداثة أبي تمام الشعرية تتخطى حدود الصنعة اللفظية مثلما تبدى للنقاد الذوقيين القدامى، فالطائي شاعر مدرك للأشياء قوي التأمل عارف بجوهر الحوادث ينتقل في تشكيل قصائده من الفكر ليستشرف الجديد، القائم أصلا على نسف المألوف المأنوس وزعزعة القيم والمعارف الراسخة في وعي المتلقي، وسلاحه في هذا كله براعته في التلاعب بالألفاظ وصياغة معاني مبتدعة لم تخطر على البال ولا الخاطر، وهذه الخصيصة الأسلوبية التي انماز بها شعر أبي تمام ليست سوى آلية التجريب بالمصطلح الحديث.

التجريب مصطلح نقدي حداثي يعزى إلى الدراسات النقدية المعاصرة على غرار الشعر والرواية والمسرح وباقي الفنون. ويندرج هذا المفهوم الحداثي في صميم حداثة أبي تمام الشعرية، إذ كان تحرير الشعر من القوالب المنطقية الجاهزة، وكذا تقويض النمذجة والتمرد على النمطية بحيث يتم شحن الكلمات بمدلولات جديدة تنأى بها عن الجاهز والمعلب كل وكد الشاعر وهمه. وينطلق هذا البحث من إشكالية مفادها: ما هي مظاهر التجريب في شعر أبي تمام؟ وهل هناك علاقة بين التجريب والصنعة اللفظية التي عرف بها الشاعر؟

1 - في مصطلح التجريب:

من الأهمية بما كان أن نشير في البدء إلى أن التجريب ليس تيارا أو مدرسة فنية لكنه مفهوم وظاهرة تتناول كل الفنون، وقد عرف طريقه إلى هذه الأخيرة بواسطة المسرح ثم زحف إلى ساحة الآداب (الشعر والرواية). وعلاوة على هذا، فـ"التجريب ليس فقط ابن هذا العصر، بل هو ابن الإنسان الذي "جرب" - عبر عصور التاريخ - أن يحيا حياته على الأرض بكل أبعادها، التجريب كان وليد الحاجة وحب البقاء دفع الإنسان إلى أن يجرب كل السبل التي تكفل له الحياة وتكشف له سبل الغد والمستقبل"(1).

وإذا سلمنا برأي الناقد محمود أمين العالم الذي يجعل التجريب في شعرية الحداثة مرادفا للصنعة في النقد الشعري التراثي(2)، يصبح الحديث عن التجريب في شعرية أبي تمام أمرا مشروعا. وقبل الغوص في حيثيات التجريب لدى شاعرنا، حري بنا تقصي الدلالة المعجمية والاصطلاحية لكلمة "تجريب".

يراد بلفظة "جرب" الأصل الاشتقاقي لمصطلح التجريب في اللغة العربية الاختبار والمعرفة، فيقال جرب الرجل تجربة اختبره، والتجربة في العلم اختبار منظم لظاهرة أو ظواهر يراد ملاحظتها للكشف عن نتيجة ما، أو تحقيق غرض معين، أما رجل مجرب بالكسر، فهو الذي قد عرف الأمور وجربها، وصيغة المفعول "المجرب" تعني الذي قد جرب في الأمور وعرف ما عنده(3).

يتعلق مصطلح التجريب في اللغة الأجنبية بحقل العلوم بخاصة الطبيعية منها، فكلمة (expérimentation) مشتقة من (expérience) وهي التجربة، المشتقة بدورها من الفعل (expérimenter) بمعنى جرب، وفي مدلولها الكلي تعني الاختبار بعد الملاحظة لتحقق من الفرضيات المسبقة ومن ثم الخلوص إلى نتيجة أو نظرية في ميدان علمي معين، ومن معانيها كذلك المعرفة الدربة، المران والخبرة. أما في الأصل اللاتيني للغات الأوروبية فمصطلح (experimentum) فهو بمعنى البروفة أو المحاولة(4). وبناء على ما تم التنصيص عليه، يمكن الجزم بأن لا اختلاف في الدلالة اللغوية للتجريب بين الدلالة العربية ونظيرتها الأجنبية،

فهي تصب جلها في معنى الخبرة والمعرفة الناجمين عن الفعل والتراكم الزمني. ونتجاوز المفهوم العلمي للتجريب، لنعطي لمحة عن تداول هذا المفهوم في مجال الفنون والآداب.

وعلى كثرة الأقلام التي تناولت التجريب في ميدان المسرح والآداب، وتنوع المفاهيم التي أحيط بها يصبح من العسير ضبط المصطلح بمفهوم شامل وقار، لكن يبدو لي أن أقرب التصورات التي يمكن تبنيها في هذا الصدد، تلك القائلة بأن التجريب عملية معرفية أداتية إجرائية خارجية يغلب عليها طابع الاصطناع والقصد والغائية، أو طابع التلقائية المحضة بل المصادفة العابرة في بعض الأحيان(5) فالتجريب تمرد على القواعد بكل أنواعها، وحركة نحو الممكن والآتي والمحتمل، إنه ببساطة مغامرة قد تصل إلى حد المقامرة(6).

ومن هنا يكتسي التجريب دلالات عدة، أهما:

- التجريب تغيير وثورة وتجاوز للركود، وهو ممارسة قابلة للانفتاح والتجديد.
- التجريب إبداع وابتكار وخلق لا على مثال، يولد أشكال إبداعية جديدة.
- التجريب يجعل الشعر معرفة لأنه سلسلة من التجارب المتكررة، فهو قائم على الخبرة.
- التجريب جدل بين التقاليد التي يتجاوزها إلى الفضاء الذي يستشرفه الخيال المبدع، لذا التجريب رؤيا.
- التجريب بصمة المبدع التي تميزه عن سواه، قد يثير الدهشة والاستغراب للوهلة الأولى، لكنه يصب في النهاية فيما يسمى بجماليات الاختلاف.
- التجريب سمة الخطاب الحداثي، ظهر أول ما ظهر مع الحداثة، فهو من المفاهيم التي تتسق مع مفهوم الحداثة، إذ هما وجهان لعملة واحدة.
- التجريب حرية في التفكير، والدخول في التفكير في اللامفكر فيه.

2 - التجريب والحداثة:

التجريب باتفاق معظم النقاد يبدأ بالشكل بالدرجة الأولى، إذ "أن وراء هذا التجريب الحداثي منهجية ألسنية تغلب الدال على المدلول، في تحديد الإبداع

الشعري وتجعل الأولية له... فالشغل في الدال اللغوي أو بتعبير آخر في التشكيل الخارجي أساسا، هو منطلق الإبداع الحداثي أو ما بعد الحداثي. تجنبا للمعاني والمضامين والإيديولوجيات ولإسقاطات الذاتية. بهذا تفقد المفردات اللغوية معانيها وما وراءها من خبرات ثقافية وتاريخية، وتصبح مجرد عناصر بنية متعددة الإمكانات التشكيلية وربما خالية تماما من المعنى بل حريصة على اللامعنى أحيانا عند البعض"[7].

لكن هذا لا يعني أن التجريب نزعة شكلانية عابثة تسعى لهدم الأشكال السابقة وتقويضها، بل هو رؤية متكاملة تشمل الأساليب الفنية والأشكال والمضامين على حد سواء، كما أن التجريب ترجمة للوعي الذي يتشكل لدى الفنان والمبدع إزاء المتغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والحضارية والفكرية عامة، هذه الاستجابة الإيجابية لا تحتاج إلى تجليتها كبير عناء، فهي تخرج إلى الوجود على شكل أنماط إبداعية جديدة غير مألوفة، محطمة أفق توقع المتلقي، مثيرة الدهشة والانبهار وهي بهذا تعلن عن ولادة حساسية جمالية جديدة.

ارتبط التجريب في الشعر العربي بتيار الشعر الحر أو شعر التفعيلة، إذ استطاع الشعر العربي الحديث أن يواكب موجة التطور التي عرفها الشعر عند الغرب، لكن هل هذا يعني أن التجريب ظاهرة خاصة بالشعر العربي الحديث؟ من المؤكد أن التجريب كمفهوم حداثي لا يتعلق بفترة زمنية معينة، ولا يمكن اعتباره ظاهرة مستحدثة في الشعر الحديث، لأن الشعر ولد مجربا واستمر كذلك إلى غاية اليوم فالتجريب إذن صنو الحداثة، التي تعني "في النهاية ثورة على التقليد ورهانا على التجريد والتجريب والتجديد"[8]. في أي زمان ومكان.

هذا الكلام يقوم دليلا على أن أبا تمام شاعر تجريبي، فهو ومنذ البدء رفض الخنوع لسلطة الأنموذج المتعارف، والواضح المعالم، لكنه أزمع على أن يحطم هذه القوالب المتحجرة، بخلق أشكال مستحدثة تعصف بالمألوف وتثير الاستغراب، والتجريب كانت أداته لاستكشاف عوالم اللغة المجهولة فطاوعته

بحق هذه اللغة وفتحت له فضاءها الرحب، وكان لها كالنحات البارع أبدع ما أمكنه في صقل صور فنية. فالمطلوب من الإبداع أن يخترق كل الحدود الكائنة والممكنة، وأن يصل بالعين إلى حدود اللامعروف واللامألوف، والسمو بالفن من المستوى الواقعي إلى مستوى أعلى أكبر وأخطر ويتضمن هذا الاختراق - التجريبي - تدمير قوانين وقواعد وأعراف قديمة متوارثة[9].

من هنا يصبح ما أعيب به أبي تمام من تكلف وغلو في الصنعة الشعرية، ما هو في حقيقة الأمر سوى عبقرية فذة في التلاعب باللغة ونفض مغاليقها بفضل الجهد والمراس والممارسة لا التكرار والاجترار. وبعد هذا العرض النظري لعلاقة الشاعر بالتجريب، يتوجب علينا الخروج من الجانب التجريدي إلى السند المادي الملموس لنرصد ملامح التجريب الحداثي في شعره.

3 - التجريب اللفظي في شعر أبي تمام:

أ - الاشتقاق:

لعل الظاهرة الأكثر حضورا على مستوى التجريب اللفظي عند أبي تمام؛ هي ظاهرة البديع، وكذا توظيف اللفظ الغريب، فقد جاء شعر أبي تمام حافلا بصنوف الاشتقاقات والأضداد وبعديد الاستعارات، فاق توظيف القدامى لها وحتى المحدثين أمثاله، وقد حشد ما استطاع من صور البديع في قصائده. ومن ذلك قوله يمدح أحمد بن أبي دواد ويعتذر إليه[10]:

هيهات منها روضة محمودة — حتى تناخ بأحمد المحمود
بمعرس العرب الذي وجدت به — أمن المروع ونجدة المنجود
أمل أناخ بهم وفودا فاغتدوا — من عنده وهم مناخ وفود
يا أحمد بن أبي دواد حطتني — بحياطتي ولددتني بلدودي
ومنحتني ودا حميت ذماره — وذمامه من هجرة وصدود
ولكم عدو قال لي متمثلا — كم من ودود ليس بالمودود!
أضحت إياد في معد كلها — وهم إياد بنائها الممدود

لقد عزم الشاعر في كل بيت من أبيات هذه المقطوعة الشعرية أن يشتق من ذات لفظة صيغ متنوعة (اسم المفعول، اسم العلم، الفعل، المصدر). وجاءت هذه الاشتقاقات على النحو الآتي: محمودة، أحمد، محمود، ثم نجدة، المنجود، وأناخ، مناح، وفودا، وفود وحطتني، حياطتي، وولدتني، لدودي، ودود، المودود، وإياد.

تمثل هذه الاشتقاقات ما يصطلح عليه بالجناس في البلاغة العربية، والجناس من الألفاظ - حسب الآمدي - ما اشتق بعضه من بعض، وقد جاء متفرقا في أشعار الأوائل، يأتي منه في القصيدة البيت الواحد والبيتان، على حساب ما يتفق للشاعر ويحضر في خاطره، ولا يتعمده، لكن أبا تمام جعله غرضه وبنى أكثر شعره عليه[11].

وكثرة الاشتقاقات لم تكن ترق للآمدي والنقد الذوقي عامة، فقد نقل صاحب الوساطة عتاب إبراهيم الموصلي على أبي تمام حين سمعه يقول[12]:

المجد لا يرضى بأن ترضى بأن   يرضى المؤمل منك إلا بالرضا

قائلا له: "يا هذا، لقد شققت على نفسك، إن الشعر لأقرب مما تظن".

فكثرة الجناس في نظر هؤلاء النقاد تؤدي إلى الغموض، مما يعني أنها تحتاج إلى إعمال الفكر لتقصي دلالتها والاستعانة بالسياق، والنقد التراثي يعتمد على المعالجة الجزئية التي تنصب على نماذج فردية تمثل في البيت والبيتين، وبالتالي لا يمكنه فك رموز الجناس ودلالته، ولذلك لا مناص من وضع الشاهد في سياق القصيدة لفهم دلالة هذه التجنيسات.

ويعتمد أبو تمام في التجنيس على الاشتقاقات المتنوعة، بمعنى أنه يمكن أن يشتق من الجناس من أسماء الأماكن ومن أسماء الأعلام ومن الأفعال. فهذه الاشتقاقات، من شأنها أن تعمق معاني المدح كما هو الحال في الشواهد السابقة، حيث أشتق من اسم العلم، وهو اسم الممدوح أحمد بن أبي دواد صيغة "محمودة" التي تعني روضة الأعشاب، وصيغة اسم المفعول "محمود" ومعناه الشخص الذي

يقوم بعمل حسن، فالحمد نقيض الذم، وبمجرد وضع البيت في سياق القصيدة يتضح معنى هذه الاشتقاقات، ذلك أن "الجناس نزوع إلى المماثلة وكلما كان التماثل أكبر برزت وظيفة السياق في التمييز"(13).

وبالرجوع إلى البيتين اللذين سبقا الشاهد يتضح أن العيس أو النوق لا محمودة لها أي لا راحة لها إلا إذا أقامت بجانبك أيها المحمود أحمد بن أبي دواد، فالمدح بصفة الحمد أو النجدة أو الكرم مذهب ألفناه لدى عامة الشعراء. فما الفرق إذن بين أبي تمام وأي شاعر مدّاح آخر؟

إن أبا تمام وهو يتحاشى السقوط في الرتابة يعمد إلى تجريب أساليب جديدة مبتكرة ليضع بصمته الخاصة على الشعر، وهو ما يجعل منه شاعرا تجريبيا، وفي هذا الشأن يقول محيي الدين صبحي في تقديمه لديوان أبي تمام: "ولما كان أبو تمام شاعرا تجريبيا فقد خرق عن عمد قوانين الصياغة واللياقة في كل قصائده تقريبا، وفي كل مراحل نموه وتطوره"(14).

إن الإقرار بتجريبية أبي تمام يعيننا على استقصاء شعريته الحداثية، لأنه وهو ينظم الشعر لا يفصل بين الإبداع وشخصيته ووضعيته الاجتماعية، لكنه يجعل من اللغة أداة طيعة ليشكل ما شاء من الصور ويحملها ما شاء من المعاني، وهذا يقوم دليلا على أن الشاعر يمتلك زمام لغته سالكا بها المسلك الذي يرتضيه مجربا بها كل دروب الصياغة والتشكيل. فكونه وقع في مأزق مع أحمد بن دواد يستوجب منه الاعتذار، يتطلب منه نظما يكون على قدر هذا الموقف؛ ويحقق له الغرض المنشود من الممدوح، وليس مدحا عاديا درج على سماعه، وهو الملمح الذي يتراء في القصيدة أخذت منها المقطوعة السابقة يمدح فيها أحمد بن أبي دواد ويعتذر منه، ففي قوله مثلا:

يا أحمد بن أبي دواد حطتني   بحياطتي ولددتني بلدودي
ومنحتني ودا حميت ذماره   وذمامه من هجرة وصدود

يمزج الشاعر في هاذين البيتين بين المدح والاستعطاف واعتراف بالجميل،

وقد تخير أبو تمام بعناية الألفاظ والصيغ ليدغدغ مشاعر ممدوحه ويفتك منه السماحة والعفو، فالشاعر يختار اللفظة ويرمي بها تحقيق غرضين هما تأدية المعنى وجمال العبارة، وهو ما نلمسه في توظيف ألفاظ من مثل الحياطة التي هي بمعنى الرعاية والعناية، والذمار التي هي بمعنى الحماية، وهذا يعبر فيما يعبر عن قدرة الشاعر على استغلال المعجم استغلالا جيدا.

وفي سبيل تشكيل موسيقى داخلية للقصيدة يلجأ إلى استعمال كل صوتية متماثلة ومتجانسة، تمثلت في الجناس بأنواعه التام في "ولدتني، لدودي" والجناس الناقص في "ذماره، ذمامه"، فهو يعمل على استنطاق اللفظ بكامل معانيه واستثمار كامل طاقته الموسيقية. وشعر أبي تمام من هذا القبيل كثير جدا، لكن لا تتغيا الدراسة المسحية في هذا الجانب بقدر ما نسعى إلى التأكيد على اعتماد الشاعر على التجريب في نماذج شعرية كثيرة.

ومهما يكن الأمر، فقد وعى أبو تمام في وقت مبكر، إلى أن اللغة بوصفها منظومة تقوم على مبدأ التماثل والاختلاف، فهي أداة يستند عليها المبدع، مستغلا كل ما تتيحه من إمكانات تساعد الشاعر على استثمار كل طاقات الألفاظ ودلالاته(15).

ويجوز لنا بهذا الفهم، أن نعتبر فعل التجريب عند أبي تمام فعلا إبداعيا لا يتأسس من العدم؛ بل يقوم أساسا على ما هو كائن من قبل، فالجناس كغرض بلاغي هو اتفاق اللفظين في النطق واختلافهما في المعنى، يصنف في الأغلب الأعم في خانة الزينة اللفظية، لكن أبا تمام سيحدث نقلة نوعية في توظيف الجناس، بحيث يصبح التجنيس بين لفظين وأكثر عن طريق الاشتقاق، ثم إن الاستخدام التشكيلي للألفاظ المشتقة يحدث نوعا من الملائمة بين عناصر القصيدة أو مثلما يعرف في الشعرية الحديثة بالوظائف الشعرية، وهي: الإيقاعية، الصوتية، التركيبة والدلالية. وذلك لأن "البديع أصبح وسيلة تعبيرية من الطراز الأول، حيث يجعل من المفارقة الحسية أو المعنوية لغة أصلية، كما يجعل من الإيقاع التكراري طرازا يرتبط بالواقع، ومصدرا ومرجعا، وهو بذلك يمثل عملية تنظيم

للعناصر التعبيرية، بحيث يخلع عليها طابعها زمانيا ومكانيا في آن واحد. ومن ثمّ يحتاج إلى مهارة حرفية وخبرة بأساليب الإيقاع والتناسب وإدراك إمكانات الأداة التعبيرية في نقل تجربة الشاعر إلى المتلقي"[16]. وعليه، تصبح وظيفة الاشتقاق خلق صورة متكاملة ومتناسقة تجتمع فيها الحواس كلها من اللون والإيقاع واللمس والمذاق، تشرك المتلقي في نسجها.

ب - التضاد:

والحقّ أن التجريب عند شاعرنا لا يقف في حدود الاشتقاق، بل يمكن اعتبار البديع الذي لازم شعره، ما هو إلا منهج التجريب بالمصطلح الحديث. فنجده يعتمد على آلية التضاد. وهو في منظور كمال أبو ديب مصدر الشعرية، والمنبع الرئيسي للفجوة: أي مسافة التوتر وليس المشابهة كما اعتقد قرونا من الزمان. ولعلّ ازدياد درجة التضاد وبلوغه الدرجة المطلقة يولد طاقة أكبر من الشعرية. على أن التضاد يتمثل في الطباق التقليدي وفي مفهوم الثنائيات الضدية[17].

يشكّل التضاد في شعر أبي تمام محورا أساسيا في نصوصه الشعرية، فـ"إلى جانب خضوع شعر أبي تمام للحركة الجدلية العامة في تطور الشعر العربي نجد أن اعتماد التضاد وتغاير الحدود في هذا الشعر هما الخاصية الكبيرة البارزة فيه... ويسمي علماء البديع ذلك طباقا إذا وقع بين لفظتين ومقابلة إذا وقع بين جملتين. ولكن القضية هنا أعمق بكثير، فتفكير أبي تمام قائم على مراعاة التضاد في أغلب الأمور. ولهذا صحّ أن ننعته في العصر الحاضر بكونه جدليا ديالكتيكيا إذ يجمع غالبا بين الأضداد والعناصر المتغايرة المتنافرة"[18]. فملحمة "فتح عمورية" انبنت في الأساس على الثنائيات الضدية لتجسد حقيقة الصراع الذي دار على أرض الواقع. يقول الشاعر في مطلع القصيدة[19]:

السيف أصدق إنباء من الكتب   في حده الحد بين الجد واللعب
بيض الصفائح لا سود الصحائف في   متونهن جلاء الشك والريب

والعلم في شهب الأرماح لامعة بين الخميسين لا في السبعة الشهب

لقد بنى الشاعر هذه الأبيات الشعرية التي تشكل مطلع القصيدة على نظام صدي مبتكر، يختلف تماما عما ألفناه عند الشعراء القدامى في افتتاح القصائد، وتجلى في ثنائيات ضدية، جاءت على النحو الآتي: السيف - الكتب، السيف - النجوم، الصدق - اللعب، الجد - اللعب، بيض الصفائح - سود الصحائف، شهب الأرماح - السبعة الشهب.

هناك من هذه الأضداد ما هو طباق أصلي في اللغة، كالجد واللعب والبيض والسود، وهناك ما ليس بالتضاد، كالسيف والكتب والسيف والنجوم، لكن الشاعر أدخل هذه الثنائيات في علاقة جديدة، قوامها التنافر والتضاد، وهو سرّ الشعرية في هذه الأبيات، أو قل هو ما يخلق الفجوة على حد تعبير أبي ديب ويميز الإبداع الفردي إذ تنشأ "الفجوة من إدخال مكونين متضادين في علاقة جديدة... ولأن هذا النمط ليس موجودا طبيعيا في الفكر أو العالم الخارجي، فإنه يكون سمة مميزة للإبداع الفردي إذ يتجذر في رؤيا فردية محض للعالم وللذات وللكائنات"(20). وهذا مما لا يدع مجالا للشك في إبداعية أبي تمام التي كان التجريب قلبها النابض.

وأيا ما يكن الشأن، فأبو تمام جعلنا نقف أمام موقفين محوريين متقابلين يشكلان طرفي الصراع الدائر، هما: الموقف الإسلامي، الذي يحتكم إلى السيف والصدق والجد وموقف المشركين القائم على اللعب والكذب، والاحتكام إلى النجوم وكتب التنجيم. والطائي إذ يستخدم التضاد ليخلق صورة ديناميكية عن هذه الاختلافات التي تقوم على التنافر بين اللفظين. هذا التنافر الذي يمد النص الحيوية ويصعد من الحركة الداخلية للنص. فالشاعر كان يسعى من خلال اشتغاله على الثنائيات الضدية إلى ترجمة حقيقية لأطوار المعركة الدائرة على أرض الواقع، كما هو الحال في قوله يصف المعركة وحريق مدينة "عمورية":

لقد تركت أمير المؤمنين بها للنار يوما ذليل الصخر والخشب

غادرت فيها بهيم الليل وهو ضحى يشله وسطها صبح من اللهب
حتى كأن جلابيب الدجى رغبت عن لونها وكأن الشمس لم تغب

يستغل الشاعر ثنائية الظلام والنور لتصميم صورة شعرية محورية معقدة، تنبثق عنها صور مختلفة ومؤتلفة في الآن نفسه، ويلاحظ أن أبا تمام قد جمع بين تقنيتين في هذا التصوير وأحسن تجريبهما، هما: الاشتغال على الألوان لإعطاء النص بعدا حماسيا احتفاليا، وتوظيف ما يسميه هو بنوافر الأضداد، الذي يشتمل فيه البيت على وصفين متضادين. وفي هذا السياق يرى شوقي ضيف أن أبا تمام كان يستخدم الطباق استخداما معقدا يلونه بأصباغ فلسفية، جعلته يصير نوعا جديدا مخالفا للطباق، غير معروف، فيه تناقض وتضاد والصور الغريبة، وكان الشاعر يوظفه عن وعي وقصد، وكان يسميه "نوافر الأضداد"، وقد ذكر الشاعر التسمية في قصيدة مدح، وقال[21]:

أبغضوا عزكم وودوا نداكم فقروكم من بغضة ووداد
لا عدمتم غريب مجد ربقتم في عراه نوافر الأضداد

فإذا عدنا إلى المشهد اللوني المتخيل في المقطوعة السابقة، نجد الطائي يمزج في لوحته هذه بين سواد الليل القاتم ولهيب النار الأحمر وبيض الضحى أو الصبح، وتتفاوت شدة هذه الألوان بين سواد قاتم وبياض شاحب. وقد جعل الشاعر هذه الألوان في صور متقابلة لتوكيد المعنى وتخيله، فالسواد هو الليل، وهو الظلام والحرب وهو ضد البياض الذي هو الصبح وهو النصر والظفر.

والأسود والأبيض لونان أثيران لدى أبي تمام، ولاسيما عندما يريد أن يشكل صوره المتضادة. ويرى عز الدين إسماعيل أن للون تأثير قوي في الصورة الشعرية، إذ "إن ألوان الأشياء وأشكالها هي المظاهر الحسية التي تحدث توترا في الأعصاب وحركة في المشاعر، إنها مثيرات حسية يتفاوت تأثيرها في الناس لكن المعروف أن الشاعر كالطفل يحب هذه الألوان والأشكال، ويحب اللعب بها، غير أنه ليس لعبا لمجرد اللعب وإنما هو لعب يدفع إلى استكشاف الصورة أولا ثم

القارئ أو المتلقي ثانيا"[22].

والمقصد من هذه الصورة المزركشة بهذه الألوان، الترميز إلى التحول والتغير الذي ولدته الحرب. فالنار واللهب كصبح في بهيم الليل، والليل منير كالضحى أو سواد يضيء شمسا، ويليه وجه الضحى الشاحب إيذانا بانتهاء رحى الحرب أو المعركة.

وتأسيسا على ما تقدم، نجد أن الشاعر قد عوّل على التضاد الذي بلغ في أحايين كثيرة حدّ التناقض والغموض ليس بين الألفاظ فحسب، بل بين الوصفين، فيصبح ضوءاً من النار، وفي الوقت نفسه الظلمة من الدخان، والشمس طالعة مشرقة لكنها غربت، هذه الصور المتضادة أكسبت الأبيات بنية متكاملة ورؤيا تحولية[23].

على أن شعر أبي تمام - باستخدامه لآلية التضاد - تميز بحركة ديناميكية فجرتها جدليات التضاد أو نوافر الأضداد المبثوثة في الصور الشعرية، والمشاهد الدرامية المتحركة التي تصوّر الحرب مشتعلة وتتابع أطوارها المتعاقبة فنخرج من ثبات الصورة إلى حركية المشاهد.

وكيفما كان الحال، فإن إبداعية الطائي تحرض القارئ على القراءة العميقة حتى يتسنى له أن يتحوّل إلى متلق مبدع آخر، يتسلل إلى أعماق تجربته الشعرية الحداثية لاستكناه أغوارها المجهولة.

وجوهر القول ههنا، إنه ليس في طاقة منصف أن ينكر أن التضاد في شعر أبي تمام أكبر من مجرد حلية لفظية، ولكنه يدخل في أسلوب تفكيره الفني. "فالطباق عند أبي تمام ليس مجرد تقابل في المعاني، بل هو طريقة في التعبير عن العلاقات التي تحكم الوجود، فالعالم مردود إلى علاقات، قوامها التماثل والتشابه، وأخرى قوامها التباين والاختلاف"[24]. وهذا الذي دفع بالباحثين في العصر الحديث إلى اعتبار جدلية أبي تمام التي كانت رؤية وفلسفة في الحياة هي التي صيرت منه شاعرا مفكرا بامتياز.

وتأسيسا على ما سلف ذكره، نخلص إلى أن أبا تمام أصرّ على أن يكون

شاعرا تجريبيا مُجدِّدا، إذ التجريب "عمل مستمر لتجاوز ما استقر وجمد"[25]، ومن ههنا صمم شاعرنا على السير في اتجاه يناقض اتجاه عمود الشعر والإبداع والتجديد في طرق الصياغة الشعرية، في حين كان نقاد عصره، وبعض الشعراء من مجايليه يقفون إلى جانب القديم ويقدسونه. فالمبدع الحقّ في نظره يتوجب عليه أن يغير مناخ الشعر بالبحث والمغامرة والتجريب، وهو ما ترجمه في قوله:

وطول مقام المرء في الحي مخلق   لديباجتيه فاغترب تتجدد

ولعلّ من جملة الاستنتاجات التي وقفنا عليها في معالجة قضية التجريب عند أبي تمام ما يأتي:

- ربط مصطلح التجريب بالحداثة وأشكال الإبداع ومحاولات التجديد، جعل من التجريب والحداثة وجهان لعملة واحدة.

- التجريب بالمعنى العلمي هو عملية إجرائية تحكمها قوانين علمية دقيقة، أما من حيث الدلالة الشعرية فهو آلية من آليات الإبداع تسعى إلى القضاء على النمطية وكسر النمذجة.

- اقتران نزعة التجريب اللفظي في شعر أبي تمام بمذهب البديع والصنعة.

- استغلال الشاعر أبي تمام لطاقات اللغة وإمكاناتها في تجريب أساليب مبتكرة كالاشتقاق والتضاد.

- التضاد في شعر الطائي أكبر من مجرد حلية لفظية، لكنه آلية من آليات التجريب الحداثية تعبر عن فلسفته في الحياة ورؤية للوجود.

الهوامش:

1 - عصام عبد العزيز: التجريب والشكل الشعائري المقدس، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1995م، المجلد 14، العدد 1، ص 122-123.

2 - ينظر، محمود أمين العالم: الشعر العربي المعاصر بين التجربة والتجريب، مجلة فصول، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة 1997م، المجلد 16 العدد 1، ص 273.

3 - ينظر، أبو الفضل جمال الدين بن مكرم بن منظور: معجم لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، تصحيح أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، ط3، بيروت 1999م،

المجلد 1، ج6، ص 538. وينظر: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية القاهرة، دار الشروق الدولية، ط4، القاهرة 2004م، ص 114.

4 - ينظر، هناء عبد الفتاح: أصول التجريب في المسرح العربي المعاصر بين النظرية والتطبيق، مجلة فصول، الهيئة العامة المصرية للكتّاب، القاهرة 1995م، المجلد 14، العدد 1، ج2، ص 36.

5 - ينظر، محمود أمين العالم: الشعر العربي المعاصر بين التجربة والتجريب مجلة فصول، المجلد 16، العدد 1، ص 272.

6 - ينظر، عبد الكريم برشيد: المسرح والتجريب والمأثور الشعبي، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتّاب، القاهرة 1995، المجلد 13، العدد 4، ج1، ص 16.

7 - محمود أمين العالم: الشعر العربي المعاصر بين التجربة والتجريب، مجلة فصول، المجلد 16، العدد 1، ص 273.

8 - محمد الشيكر: هايدغر وسؤال الحداثة، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء 2006م، ص 16.

9 - ينظر، عبد الكريم برشيد: المسرح والتجريب والمأثور الشعبي، مجلة فصول، المجلد 13، العدد 4، ج1، ص 1- 19.

10 - ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، تحقيق محمد عبده عزام، دار المعارف، ط5، القاهرة 1951م، المجلد 1، ص 390-391.

11 - ينظر، أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي: الموازنة بين أبي تمام والبحتري، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، ط4، القاهرة 1992م، ج2، ص 282-284.

12 - ينظر، القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني: الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق محمود أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، دار القلم، بيروت 1966م، ص 72.

13 - ميادة كامل إسبر: شعرية أبي تمام، منشورات الهيئة العامة السورية للكتّاب، دمشق 2011م، ص 252.

14 - أبو تمام: مقدمة الديوان، دار صادر، ط2، بيروت 2007م، المجلد 1، ص 63.

15 - ينظر، ميادة كامل إسبر: شعرية أبي تمام، ص 28.

16 - محمد عبد المطلب: تجليات الحداثة في التراث العربي، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتّاب، القاهرة 1984م، المجلد 4، العدد 3، ج2، ص 71.

17 - ينظر، كمال أبو ديب: في الشعرية، مؤسسة الأبحاث العربية، ط1، بيروت 1987م، ص 46-47.

18 - عبد الكريم اليافي: جدلية أبي تمام، دار الحرية، بغداد 1980م، ص 45-46.
19 - ديوان أبي تمام بشرح التبريزي، المجلد 1، ص 40-41.
20 - كمال أبو ديب: في الشعرية، ص 50.
21 - ينظر، شوقي ضيف: الفن ومذاهبه في الشعر العربي، دار المعارف، ط11، القاهرة 1960م، ص 250.
22 - ينظر، عز الدين إسماعيل: الشعر العربي المعاصر، دار الكتاب العربي، القاهرة، ص 129-130.
23 - ينظر، كمال أبو ديب: في الشعرية، ص 50.
24 - شعرية أبي تمام، ص 103-104.
25 - علي أحمد سعيد أدونيس: زمن الشعر، دار الساقي، ط6، بيروت 2005م، ص 148.

References:

1 - ʻAbd al-ʻAzīz, ʻIṣām: At-tajrīb wa ash-shakl ash-shaʻā'irī al-muqaddas, Majallat Fuṣūl, Al-Hay'a al-Miṣriyya al-ʻĀmma li al-Kitāb, Cairo 1995, V.14, N° 1.

2 - ʻAbd al-Fattāḥ, Hanā': 'Uṣūl at-tajrīb fī al-masraḥ al-ʻArabī al-muʻāṣir bayna an-naẓariyya wa at-taṭbīq, Majallat Fuṣūl, Al-Hay'a al-Miṣriyya al-ʻĀmma li al-Kitāb, Cairo 1995, V.14, N° 1.

3 - ʻAbd al-Muṭṭalib, Muḥammad: Tajalliyyāt al-ḥadātha fī at-turāth al-ʻarabī, Majallat Fuṣūl, Al-Hay'a al-Miṣriyya al-ʻĀmma li al-Kitāb, Cairo 1984, V.4, N° 3.

4 - Abū Dīb, Kamāl: Fī ash-shiʻriyya, Mu'assasat al-Abḥāth al-ʻarabiyya, 1st ed., Beirut 1987.

5 - Abū Tammām: Dīwān, edited by Muḥammad ʻAbdou Azzzām, Dār al-Maʻārif, 5th ed., Cairo 1951.

6 - Adonis, ʻAlī Aḥmad: Zaman ash-shiʻr, Dār al-Sāqī, 6th ed., Beirut 2005.

7 - Al-ʻĀlim, Maḥmūd Amīn: Ash-shiʻr al-ʻarabī al-muʻāṣir bayna at-tajriba wa at-tajrīb, Majallat Fuṣūl, Al-Hay'a al-Miṣriyya al-ʻĀmma li al-Kitāb, Cairo 1997, V.16, N° 1.

8 - Al-Āmidī, Abū al-Qāsim: Al-muwāzana bayna Abī Tammām wa Al-Buḥturī, edited by Al-Sayyid Aḥmad Ṣaqar, Dār al-Maʻārif, 4th ed., Cairo 1992.

9 - Al-Qāḍi al-Jurjānī: Al-wasāṭa bayna Al-Mutanabbī wa khusūmihi, edited by Maḥmūd Abū al-Faḍl Ibrāhīm and ʻAlī al-Bijjawī, Dār al-Qalam, Beirut 1966.

10 - Al-Yāfī, ʻAbd al-Karīm: Jadaliyyat Abī Tammām, Dār al-Ḥurriyya, Baghdad 1980.

11 - Berrached, Abdelkarim: Al-masraḥ wa at-tajrīb wa al-ma'thūr ash-shaʻbī,

Majallat Fuṣūl, Al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma li al-Kitāb, Cairo 1995, V.13, N° 4.

12 - Chiker, Mohamed: Heidegger wa su'āl al-ḥadātha, Dār Afriquia Charq, Casablanca 2006.

13 - Ḍayf, Shawqī: Al-fań wa madhāhibuhu fī ash-shi'r al-'arabī, Dār al-Ma'ārif, 11th ed., Cairo 1960.

14 - Ibn Manẓūr, Jamāl al-Dīn: Lisān al-'Arab, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 3rd ed., Beirut 1999.

15 - Isbar, Mayāda Kāmil: Shi'riyyat Abī Tammām, Al-Hay'a al-'Āmma li al-Kitāb, Damascus 2011.

16 - Ismāïl, 'Ezz al-Dīn: Ash-shi'r al-'arabī al-mu'āṣir, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Cairo.



مجلة حوليات التراث، العدد 18، 2018، ص 115 - 130
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

أثر علماء العرب في ظهور الدراسات الصوتية

د. امحمد فراكيس
جامعة معسكر، الجزائر

الملخص:

يعتبر علم الأصوات عند العرب القدماء، من أهم الجوانب التي تناولوا فيها دراسة اللغة؛ لأن عماد هذا الدرس بني على القراءات القرآنية (علم التجويد)، لذلك حظي باهتمام خاص، نظرا للعلاقة المتينة بالخطاب القرآني. يتحدث البحث عما بذله العلماء العرب قديما في مجال علم الأصوات خدمة لكتاب الله المعجز ببلاغته، وهو المصدر الأول لعلوم العربية ولغته التي جاء بها. فقد دفعت قراءة القرآن علماء العربية القدماء لتأمل أصوات اللغة وملاحظتها بدقة، أعطت في وقت مبكر دراسة جيدة للأصوات العربية، غير بعيدة عما توصل إليه علماء الأصوات في الضفة الأخرى.

الكلمات الدالة:

الأصوات، الجهود الصوتية، الحروف، الصفات، العلماء العرب.



The impact of Arab scholars on the emergence of phonetic studies

Dr M'hamed Frakis
University of Mascara, Algeria

Abstract:

In ancient Arabic, phonology was considered one of the most important aspects of the study of the language. The mainstay of this lesson was based on the Quranic readings, so it received special attention due to the strong relationship in the Quranic discourse. The study of what ancient Arab scientists have done in the field of phonology is a service to the miraculous book of God, which is the first source of Arabic science and its language. The reading of the Quran prompted the ancient Arabic scholars to meditate and observe the voices of the language. Far from what was reached by the apologists in the other bank.

Keywords:

sounds, vocal efforts, letters, qualities, ancient Arab scholars.

تاريخ الاستلام: 2018/2/26 - تاريخ القبول: 2018/5/8
mohamedfrakis@gmail.com



كان العرب من أوائل من عنوا منذ القديم بالدراسات المختلفة للغة، وذلك لأنها ميزتهم التي اختصهم الله بها، فهم أرباب البيان، كما اختصت لغتهم بميزات عديدة لم تتوافر لسواها من اللغات الإنسانية عامة. وقد كان الدين الإسلامي من العوامل الهامة التي ساعدت على نهوض هذه الدراسة، إذ حفزهم الشعور الديني إلى الحفاظ على لغة القرآن الكريم خوفا من التحريف والتغيير، فهؤلاء خطوا بهذه الدراسات الصوتية خطوات مهمة، فكانت لهم بصماتهم واضحة في ظهور علم الأصوات ونشأته، فوصفوا لنا الحروف، وصفات الحروف وصفا دقيقا أثار دهشة المستشرقين، حتى قال قائلهم: "ولم يسبق الغربيين في هذا العلم إلا قومان من أقوام الشرق وهما أهل الهند (يعني البراهمة) والعرب"[(1)]. فالعرب هم من السابقين في هذا الميدان، لأنهم ساروا بلغتهم على نمط خاص من ابتكار العلماء العرب وباستقلال عن الهند.

وقد أخذ علم الأصوات عند العرب القدماء منعرجا هاما، خاصة مع بداية القرن الرابع الهجري، مع ثلة من العلماء، حيث بذلوا جهودا كبيرة، اتصفت بالجودة والموضوعية، فساهموا بذلك مساهمة فاعلة حتى وصل هذا العلم إلى ما وصل إليه. فهذا البحث يكشف عن جهود الصوتيين الأوائل، وأشهر علمائها الخليل بن أحمد الفراهيدي، وسيبويه، والفراء، والجاحظ، والمبرد، وابن دريد، وابن مجاهد، وأبو سعيد السيرافي، وأبو علي الرماني، وابن جني، ومكي بن أبي طالب القيسي، والداني، وعبد الوهاب القرطبي، وابن الطحان الأندلسي...

1 - الخليل بن أحمد الفراهيدي:

أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي الدوسي، ولد سنة (100هـ-718م) بالبصرة، ونشأ بها، وهو من أصحاب المدرسة النقلية. يعد من أعظم علماء العرب من الصوتيين، أخذ العربية والحديث والقراءات عن أئمة زمانه وليس من شك أن الخليل نظر إلى اللغة نظرة جديدة. لقد كانت بين يديه مادة غزيرة، منها ما قرأه على أبي عمرو بن العلاء من مروياته في القراءة والشعر

والغريب، ومنها ما سمعه من عيسى بن عمر من كتاباته النحوية التي يقال إنها بلغت سبعين، وأثنى الخليل نفسه على اثنين منها، وهما "الجامع" و"الإكمال"، ثم سمع من فصحاء العرب في بوادي نجد وتهامة والحجاز، وقارن بين ما سمع وما رأى من جهود سابقيه في بناء الصرح النحوي، كل هذا جعله يخلص إلى أن اللغة صنعت صنعا منطقيا، مثل له بدار محكمة البناء عجيبة النظم والأقسام. وكل ما وضع فيها من رسوم وحدود وأبواب، جاء لعلل قامت في عقول العرب وإن لم تنقل عنهم لأنهم نطقوا على سجيتهم وطباعهم(2). "فكان الخليل مفتاح العلوم ومصرفها"(3). وقد ضربوا الأمثال بعلمه، فيقول إسحاق الموصلي في هجاء الأصمعي:

ويزعم أنه قد كان يفتي أبا عمرو ويسأله الخليل

ويقول النجار في هجاء التوزي(4):

والله لو كنت الخليل لما كتبت عليك لفظه

ألف الخليل معجم العين في خراسان بعيدا عن البصرة، عند تلميذه الليث بن المظفر بن نصر بن سيار، وقد ظهر الكتاب بعد وفاة الخليل وسيبويه بما يقرب من ستين سنة. وأنكر البصريون أن يكون هذا المعجم للخليل، وكان من حججهم أن في العين من القضايا والآراء والمصطلحات ما يخالف ما عندهم من كتاب سيبويه"(5).

وقيل في سبب وفاته أنه صدمته سارية حينما كان يفكر في نوع من الحساب، تستطيع المرأة بفضله أن تحمي نفسها من ظلم القضاة، فمات من ذلك في البصرة بشهر جمادي الآخرة سنة (174هـ-789م) بخلافة هارون الرشيد(6).

أعماله الصوتية:

- ترتيب الخليل للأصوات استفاد منه سيبويه في الكتاب، وابن دريد في الجمهرة، والرازي في الزينة، وابن جني في كتابه: (سر صناعة الإعراب) حيث زاوج بين كلام الخليل ومصطلحاته وألقابه وما ذكره سيبويه في كتابه، وتبع ابن جني بعد ذلك أهل التجويد كمكي في الرعاية، والداني في التحديد، والقرطبي في الموضح،

وأبي العلاء الهمذاني في التمهيد. وستكشف مصطلحات البحث هذا التسلسل التاريخي.

- اخترع علم العروض، ووضع نظامه وألقابه، ذكر الزجاج أن ابن دريد أخبره عن أبي حاتم عن الأخفش قال: "سألت الخليل بعد أن عمل كتاب العروض: لم سميت الطويل طويلا ؟ قال: لأنه طال بتمام أجزائه، قلت: فالبسيط؟ قال: لأنه انبسط عن مدى الطويل وجاء وسطه: فعلن وآخره: فعلن... الخ"[7].

- تبديل النظام العلامي النقطي الذي وضعه أبو الأسود الدؤلي بنظام أسهل منه وأكثر تطورا، لعلل صوتية اتخذها لذلك، فعلامة الهمزة، والحركات، والتشديد، والروم، والإشمام كلها من وضع الخليل[8].

- تضمن معجم العين لمصطلحات وشروحات تكشف عن أصول مصطلحات سيبويه الصوتية في الكتاب، كـ(الحروف المشربة)، و(الاعتماد).

- وضع الخليل رسالتين في النغم والإيقاع، كما يقول ابن النديم[9].

- أشار الخليل إلى أن اللغة العربية تعتمد النظام المقطعي في نطق أصواتها.

- من منهج العين أن الخليل كان يستخدم أكثر من مصطلح للشيء الواحد، فهو دائم الاختراع والتجريب، ويرجع ذلك إلى معرفته الواسعة باللغة، إضافة إلى عبقريته وذكائه النادر في وضع كل شيء في موضعه، ومن أمثلة ذلك: (الإدغام) استخدم له الخليل: (الانحشاء، واللفيف، والإدغام)، وكذلك في الإمالة استخدم مصطلح: (الإجناح، والإمالة)، وفي المخارج استعمل: (المخارج، والمواضع، والأحياز، والمبادئ، والمدارج).

- في العين من الدقائق الصوتية ما لا تجده في غيره اللهم إلا عند سيبويه، كتعريفه للهمس الذي قارب فيه من مفهوم الهمس عند المعاصرين.

2 - سيبويه:

أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر البصري الملقب بسيبويه، (148هـ)، إمام النحاة، وأول من بسط علم النحو. أخذ النحو والأدب عن الخليل بن أحمد ويونس بن حبيب وعيسى بن عمر، وأبي زيد الأنصاري، وأبي الخطاب الأخفش

الكبير وغيرهم. وسيبويه، هي كلمة فارسية مركبة وتعني "رائحة التفاح"، حيث أن السيب هو: التفاح، وويه: رائحته، أي: رائحة التفاح، وقيل سمي بسيبويه لجماله وحمرة بوجنته.

كان لكتاب سيبويه ومصطلحاته تأثير طاغ على غالب النحويين والقراء، وعلى الرغم من أن الغرض من تأليف كتابه هو إحياء علم الخليل[10]، إلا أن الكتاب انتشر انتشارا واسعا. يقول شيخه الخليل عندما يدخل عليه سيبويه: "مرحبا بزائر لا يمل"[11].

قال ابن جني عن فضل سيبويه على اللغة العربية: "وإن إنسانا أحاط بقاصي هذه اللغات المنتشرة، وتحجر أذراءها المترامية، على سعة البلاد، وتعادي ألسنتها اللداد، وكثرة التواضع بين أهلها من حاضر وباد، حتى اغترق جميع كلام الصرحاء والهجناء، والعبيد والإماء، في أطرار الأرض، ذات الطول والعرض، ما بين منثور إلى منظوم، ومخطوب به إلى مسجوع، حتى لغات الرعاة الأجلاف، والرواعي ذوات صرار الأخلاف، وعقلائهم والمدخولين، وهذاتهم الموسوسين، في جدهم وهزلهم، وحربهم وسلمهم، وتغاير الأحوال عليهم، فلم يخلل من جميع ذلك - على سعته وانبثاثه، وتناشره واختلافه - إلا بأحرف تافهة المقدار، متهافتة على البحث والاعتبار، ولعلها أو أكثرها مأخوذة عمن فسدت لغته، فلم تلزم عهدته، لجدير أن يعلم بذلك توفيقه، وأن يخلى له إلى غايته طريقه"[12] بشيراز، وقد اختلف المؤرخون في السنة التي توفي فيها[13]، وأرجح سنة 180هـ، في البيضاء.

أعماله الصوتية:

- حاول إكمال ما بدأه أستاذه في المجال الصوتي، فقدم دراسة للأصوات أوفى وأكثر دقة، وقد كان لأعمال سيبويه تأثير على المصطلح الصوتي لا يمكن تلخيصها في نقاط؛ لأن منهجه في الأصوات ومصطلحاته، وآراءه وتعليلاته الصوتية المبثوثة في الكتاب تمثل في غالبها العلم الصوتي عند أصحاب المدرسة النقلية. فمن أمثلة ذلك ترتيبه لمخارج الحروف وصفاتها، قال ابن جني: "فهذا هو

ترتيب الحروف على مذاقها وتصعدها... مما رتبه سيبويه وتلاه أصحابه عليه، وهو الصواب الذي يشهد له التأمل بصحته"[14].

- وقال الداني: "اعلموا أن قطب التجويد وملاك التحقيق معرفة مخارج الحروف وصفاتها التي بها ينفصل بعضها من بعض وإن اشترك في المخرج. وأنا أذكر ذلك على مذهب سيبويه خاصة؛ إذ هو الصحيح المعول عليه، إن شاء الله تعالى"[15].

وقد سار سيبويه على نهج الخليل بالتغيير في المصطلحات، فمن ذلك تعبيره عن الصوتين المتماثلين بـ(المثلان)، و(الحرف الذي هو مثل ما بعده)، و(الحرفان اللذان تضع لهما موضعا واحدا لا يزول عنه)، و(الحرفان اللذان هما سواء).

3 - الفراء:

أبو زكريا يحيى بن زياد الديلمي المعروف بالفراء، وسمي بذلك، لأنه كان يفري الكلام "أي: يصلحه ولد في الكوفة سنة 144 هجرية ثم انتقل إلى بغداد، وجعل أكثر مقامه فيها، تتلمذ على الشيخ الكسائي. سمع من يونس بن حبيب الضبي (شيخ سيبويه)"[16].

ذكر الزبيدي أنه لولا الفراء ما كانت عربية؛ لأنه حصنها وضبطها، وأن كتبه لا يوازى بها كتاب[17]، ومدحه الزجاجي بأنه حسن النظر، وأورد عنه حكاية في ذلك[18].

أعماله الصوتية:

- ذكر بعض العلماء أنه جعل مخارج الحروف أربعة عشر مخرجا، وذلك بجعل اللام والنون والراء من مخرج واحد، ولم يخبرنا العلماء هل تابع سيبويه في ترتيب الحروف الأخرى أم لا؟[19].

لكن الملفت للنظر أنه في كتابه جعل اللام والنون قريبتي المخرج[20]، وهو قول ينقض الكلام المنقول عنه اللهم إلا إذا لاحظ المخارج الجزئية، أي: لكل حرف مخرج خاص به، بدليل قوله في موضع آخر أن الطاء أقرب إلى التاء في المخرج من الظاء والذال والثاء، مع العلم أن الطاء والتاء والدال من مخرج واحد، فهذا نظير ذاك[21].

- إشارته الواضحة إلى مخارج الحركات[22].

- ملاحظات الفراء الصوتية في معاني القرآن تركز على التناسب بين الأصوات، وقد استعمل مصطلحات لذلك، مثل: (الحرف العدل بين الحرفين)[23]، نحو إبدال التاء دالا في مدكر أصلها: مذتكر، فالدال هو الحرف الوسيط العدل الذي يقرب بين التاء والذال.

- قدم الفراء عددا من النصوص النادرة ذكر فيها كيف كان الصحابة والتابعون يعبرون عن قراءاتهم، فمن أمثلة ذلك: (تطويل الألف)، وهو من أقدم ما استعمل للتعبير عن المد، ويرجع إلى القرن الأول الهجري، قال الفراء: "حدثني عدة، منهم: المفضل الضبي، وقيس، وأبو بكر، كلهم عن جحش بن زياد الضبي عن تميم بن حذلم (ت 98هـ)، قال: قرأت على عبد الله بن مسعود: (وكل أتوه دخرين)، سورة النمل، الآية 87، بتطويل الألف. فقال: وكل أتوه بغير تطويل الألف"[24].

- قدم الفراء عددا من القواعد الصوتية المهمة، فمن ذلك قاعدته الدقيقة في الإدغام والإظهار: (يدغم ما يثقل على اللسان إظهاره، ويظهر ما يسهل فيه الإظهار)[25].

- قدم الفراء عددا من المصطلحات الصوتية استعملها عدد من الذين جاؤوا بعده من القراء في كتبهم كابن مجاهد وأصحابه، فمن ذلك مصطلح الإخفاء في النون حيث عنى فيه كل ما يبقى معه غنة، فدخل فيه: الإدغام بغنة[26].

وترتب من جراء ذلك أن حمل بعض القراء - ممن لم يطلعوا على مفهوم عبارات الفراء ومن تابعه - العبارات التي عبر فيها عن هذه المعاني الأربعة بهذا المصطلح على ما أراده سيبويه من الإخفاء، فوقعوا في الوهم، وصاروا يخفون ذات الميم في نحو: من بعد وترميهم بحجارة كإخفائهم النون عند الخمسة عشر. حصل هذا في القرن السادس الهجري، وما زلنا نلحظ آثاره إلى اليوم في نطق بعض القراء.

- علم الفراء بسعة اللغة جعلته لا ينكر شيئا من اللغة حتى لو لم يسمعه، قال: "وإن

لم تسمعه فلا تنكرنه إن أتى"[27].

- تنبيه الفراء إلى أهمية الترسل والتأني في قراءة القرآن، فمن ذلك قوله: "والعرب تدغم اللام من (هل) و(بل) عند التاء خاصة، وهو في كلامهم عال كثير، يقول: (هل تدري وهتدري)، فقرأها القراء على ذلك، وإنما أستحب في القراءة خاصة تبيان ذلك، لأنهما منفصلان ليسا من حرف واحد، وإنما بني القرآن على الترسل والترتيل وإشباع الكلام، فتبيانه أحب إلي من إدغامه، وقد أدغم القراء الكبار، وكل صواب"[28].

وهذا يساعد على تفسير بعض الظواهر الصوتية التي تعتمد على التأني وتحقيق ذوات الحروف في الأداء القرآني كمثل إظهار القلقلة في وسط الكلمة، والسكت على الساكن قبل الهمزة في بعض الكلمات.

- توضيحه الفرق بين من قرأ القرآن بالتعلم وبين من قرأه بالطبع، أي من نشأ في أكناف اللغة، قال: "لأن القراءة من المولدين مصنوعة، لم يأخذوها بطباع الأعراب، إنما أخذوها بالصنعة. فالأعرابي ذلك جائز له لما يجري على لسانه من خفيف الكلام وثقيله. ولو اقتست في القراءة على ما يخف على ألسن العرب فيخففون أو يدغمون لخففت قوله: قل أي شيء أكبر شهادة، فقلت: (أيشن اكبر شهادة)، وهو كلام العرب. فليس القراءة على ذلك، إنما القراءة على الإشباع والتمكين"[29].

4 - الجاحظ:

أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة الليثي الكناني، الملقب بالجاحظ، أديب عربي كان من كبار أئمة الأدب في العصر العباسي، مختلف في أصله فمنهم من قال بأنه عربي من قبيلة كنانة ومنهم من قال بأن أصله يعود للزنج وأن جده كان مولى لرجل من بني كنانة وكان ذلك بسبب بشرته السمراء الغامقة، وفي رسالة الجاحظ اشتهر عنه قوله أنه عربي وليس زنجي حيث قال: "أنا رجل من بني كنانة، وللخلافة قرابة، ولي فيها شفعة، وهم بعد جنس وعصبة"[30]. توفي سنة 255هـ، ومن أهم كتبه: البيان والتبيين، كتاب المحاسن

والأضداد، كتاب البخلاء، وغيرها.

أعماله الصوتية:

- قدم الجاحظ عددا من المصطلحات الصوتية نقلها من جاء بعده، فهو صاحب التعبير المشهور: (إعطاء الحروف حقوقها)[31].

- من الأوائل الذين أشاروا إلى أهمية التدريب النطقي في تصحيح الكلام، وعبر عن هذا التدريب الذي يحتاج إلى جهد بـ(التكلف)، فذكر أنه بطول استعمال التكلف تذل الجوارح، ومتى ترك الإنسان شمائله على حالها، ولسانه على سجيته كان مقصورا بعادة المنشأ على الشكل الذي لم يزل فيه[32].

ولعل هذا النص هو إرهاصة لكلام الداني الذي أصبح فيما بعد ركنا من أركان علم التجويد، أعني قوله: "وليس بين التجويد وتركه إلا رياضة من تدبره بفكه"[33]. وهو يكشف عن العلاقة بين حديث البلاغيين وما قاله أهل التجويد في كتبهم؛ حيث تعلقا بالاحترازات الأدائية وتصحيح النطق في الكلام العربي عموما والأداء القرآني خاصة، كما يؤدي إلى التأريخ الحقيقي والبداية الصحيحة لعلم التجويد الذي سجلت ظهور أول مصنفاته في أواخر القرن الرابع الهجري وأوائل الخامس"[34].

- ذكر أن الميم والباء أول حرفين ينطقهما الطفل؛ لرؤيته عمل الشفتين بهما، قال: "والميم والباء أول ما يتهيأ في أفواه الأطفال، كقولهم: (ماما) و(بابا)؛ لأنهما خارجان من عمل اللسان، وإنما يظهران بالتقاء الشفتين"[35].

- يعد الجاحظ أحد الرواد الأوائل الذين تعرضوا لعيوب النطق سواء أكانت عيوبا فطرية كاللثغة التي تعرض للصبيان إلى أن يكبروا"[36]، أو خلقية كالتأتأة والفأفأة[37]، أو بحكم العادة النطقية والمنشأ كتعلم الأجنبي لغة غير لغته[38]، أو عيوبا يأتي النهي عنها من باب تجميل النطق وتحسينه، كالنهي عن التشديق والتقعير والتقعيب في الكلام[39].

- نبه إلى قصور الكتابة في تصوير النطق تصويرا صحيحا فضلا عن تصوير عيوبه، قال عن اللثغة بالشين: "فأما التي هي على الشين المعجمة، فذلك شيء لا يصوره

الخط، لأنه ليس من الحروف المعروفة، وإنما هو مخرج من المخارج، والمخارج لا تحصى ولا يوقف عليها"(40). وقال عن اللثغة بالراء التي كانت لواصل بن عطاء أحد أئمة المعتزلة: "وأما اللثغة الخاصة التي كانت تعرض لواصل بن عطاء... فليس إلى تصويرها سبيل. وكذلك **اللثغة** التي تعرض في السين... فإن تلك أيضا ليست لها صورة في الخط ترى بالعين، وإنما يصورها اللسان وتتأدى إلى السمع"(41). وهو بهذا يسجل سبقا على الصوتيين المعاصرين الذين يعدون الأشكال الكتابية ثانوية بالنسبة إلى رموز الكلام الملفوظة(42).

5 - المبرد:

أبو العباس محمد بن يزيد الأزدي الملقب بالمبرد، قد لقب بالمبرد قيل: لحسن وجهه، وقيل: لدقته وحسن جوابه، ونسبه بعضهم إلى البردة تهكما، وذلك غيرة وحسدا. ينتهي نسبه بثمالة، (عوف بن أسلم من الأزد). ولد سنة (210هـ-825م)، هو أحد العلماء الجهابذة في علوم البلاغة والنحو والنقد، عاش في العصر العباسي في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، وهو أحد أئمة الأدب المبرزين. قال ابن جني: "يعد المبرد جبلا في العلم، وإليه أفضت مقالات أصحابنا، وهو الذي نقلها وقررها، وأجرى الفروع والعلل والمقاييس عليها"(43).

يعد كتابه المقتضب شرحا لكتاب سيبويه، وهو أحد المراجع الهامة التي اعتمد عليها كثير من العلماء في الجانب الصوتي، كابن جني، ومكي، والداني، وعبد الوهاب القرطبي. ومن أهم كتبه: المقتضب والكامل. وتوفي عام (286هـ-899م).

أعماله الصوتية:

- قدم عددا من الرؤى الصوتية تبناها عدد من العلماء الذين جاؤوا بعده، فمن ذلك ما ذكره عن الحروف المتوسطة أنها أصوات شديدة يجري فيها النفس "الصوت" لاستعانتها بصوت مجاورها. وهو أول من أدخل حروف المد واللين ضمنها(44). ومن ذلك إدخاله الكاف ضمن حروف القلقلة(45)، ونسب ذلك خطأ إلى سيبويه.

- قدم عددا من القواعد الصوتية الهامة، منها قوله عن الإدغام: "الإدغام لا يبخس الحروف ولا ينقصها"[46]. والقاعدة الأخرى التي ذكرها أن من شرط الإدغام أن لا ينقض معنى ولا يلتبس بلفظ[47].

- قدم عددا من المصطلحات الصوتية، كالتعبير عن صفات الحروف بمصطلح: (الأعراض)، وتلقيبه الحروف اللثوية، وهي الظاء والذال والثاء، بـ(حروف النفث).

6 - ابن دريد:

أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد بن عتاهية الأزدي البصري الدوسي المولود في عام (223 هـ-837م)، وهو من نسل ملك العرب مالك بن فهم الدوسي الأزدي، وهو عالم باللغة وشاعر وأديب عربي ومن أعظم شعراء العرب. كان يقال عنه أنه أعلم الشعراء العلماء. وذكر الزبيدي أنه كان أعلم الناس باللغة وأيام العرب[48] والمتوفى سنة (321هـ-933م).

أعماله الصوتية:

- يعد ابن دريد أول لغوي قدم مذهبين لمخارج الحروف؛ مذهبا مستقى من معجم العين، ومذهبا آخر مستقى من كتاب سيبويه[49].

- ضمن كتابه بعض الألقاب التي ذكرها الخليل كالحروف المذلقة[50].

- كانت له رؤية في المخارج، فهو بعد ترتيب حروف الحلق - حسب الترتيب المعروف - لا يلتزم ترتيبا في المخارج، فمن ذلك أنه أورد الياء، ثم السين والصاد والزاي، ثم النون والراء، ثم التاء والدال والطاء، ثم الفاء، ثم الواو والباء والميم، ثم النون الخفية، ثم الظاء والذال والثاء، وبعد ذلك الضاد[51].

- استعمل مصطلحات سيبويه في الصفات كالحروف الرخوة والشديدة، والمجهورة والمهموسة وإن كان مخالفا له في بعض تعريفاتها، فمن ذلك تعليله للحروف المطبقة بقوله: "لأنك إذا لفظت بها أطبقت عليها حتى تمنع النفس أن يجري معها"[52].

وهذا مخالف لما ذكره سيبويه عن الإطباق، كما سيأتي.

- انفرد ببعض المصطلحات الصوتية، كتعبيره عن صفات الحروف بـ: أجناس الحروف، وعن المخارج بـ: مجاري الحروف[53].

- قدم عددا من التعريفات والملاحظات الصوتية - بغض النظر عن صحتها - نقلها من بعده، كمثل تعريفه للخيشوم الذي تابعه عليه من بعده، ومثل أن اللام تنقطع بغنة[54].

تلك بعض جهود علماء العرب القدماء في مجال الدرس الصوتي، التي اتسمت بالدقة والموضوعية معتمدين على حسهم المرهف وذكائهم، رغم قلة الإمكانات والوسائل، التي اعترف بها علماء الغرب.

بعد هذه الرحلة التي صحبنا فيها جهابذة اللغة (الأصوات)، نستطيع أن نجمل أبرز النتائج التي تمخضت عنها هذه الدراسة بما يأتي:

- أصالة الدرس الصوتي العربي، ويتجلى ذلك في صورة واضحة في جهود علماء العربية القدماء، وما أعطى لجهودهم مصداقية أكثر هو نضجها في كنف القرآن الكريم.

- علم الأصوات الحديث امتداد لعلم الأصوات القديم لاسيما المباحث التي تطرق إليها علماؤنا القدماء وعلى رأسهم الخليل وتلميذه سيبويه، والفراء، والجاحظ، والمبرد، وابن دريد، ابن مجاهد، وأبو سعيد السيرافي، وأبو علي الفارسي، وأبو علي الرماني، وابن جني، ومكي بن أبي طالب القيسي، والداني، وعبد الوهاب القرطبي، وابن الطحان الأندلسي. إضافة إلى جهود المدرسة العقلية، ومنهم ابن سينا، والكندي، وأبو نصر الفارابي، والقاضي الطبيب ابن رشد. فقد اتسمت جهودهم بالدقة بحيث ترى آثارها فيما سجلوه في كتبهم ومصنفاتهم.

- المتتبع للدراسات الصوتية، يدرك لامحالة أن علماء العربية القدماء كانوا على دراية بمختلف الظواهر التي تعالج علم الأصوات، ويتجلى ذلك من خلال أعمالهم المنجزة.

- جهود بعض علماء العربية القدامى كالخليل الفراهيدي، وسيبويه، وأبي الفتح ابن جني... وغيرهم، تجعلنا على قناعة، أنهم وضعوا اللبنة الأولى لبناء علم

الأصوات بدون منازع.
- لاشك أن علماء اللغة العرب القدماء، قد أثروا الدراسات الصوتية ثراء واسعا وملموسا، ساعد العلماء المحدثين كثيرا.

الهوامش:

1 - برجشتراسر: التطور النحوي للغة العربية، جمع وإعداد د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة 2003م، ص 11.
2 - أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي: الإيضاح في علل النحو، تحقيق د. مازن المبارك، دار النفائس، ط5، 1406هـ-1986م، ص 65.
3 - ينظر، أبو الطيب اللغوي: مراتب النحويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، ط2، القاهرة، ص 55-68.
4 - المصدر نفسه، ص 9.
5 - ينظر، أبو الفتح عثمان بن جني: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، ج3، ص 288 وما بعدها.
6 - أبو الطيب اللغوي: مراتب النحويين، ص 9.
7 - ينظر، أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، دار الجيل، بيروت، ج1، ص 136.
8 - ينظر، أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني: المقنع في رسم مصاحف الأمصار مع كتاب النقط، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ص 129.
9 - ينظر، أبو الفرج محمد بن إسحاق المعروف بابن النديم: الفهرست، تحقيق الشيخ إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ص 66.
10 - أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي: طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط2، مصر، ص 75.
11 - المصدر نفسه، ص 67.
12 - ابن جني: الخصائص، ج3، ص 186.
13 - إسماعيل بن عمر بن كثير: البداية والنهاية، دار عالم الكتب، الرياض 1424هـ-2003م، ج11، ص 80.
14 - أبو الفتح عثمان بن جني: سر صناعة الإعراب، تحقيق حسن هنداوي، دار القلم، ط1، دمشق-بيروت 1405هـ-1985م، ج1، ص 45-46.

15 - أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني: التحديد في الإتقان والتجويد، تحقيق د. غانم قدوري الحمد، دار عمار، ط2، عمان، الأردن 1420هـ-1999م، ص 102.
16 - ينظر، يحيى بن زياد الفراء: معاني القرآن، تحقيق أحمد نجاتي ومحمد النجار، ج1، ص 127.
17 - أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي: طبقات النحويين واللغويين، ص 132-133.
18 - أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي: مجالس العلماء، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي ودار الرفاعي، ط2، 1403هـ-1983م، ص 191.
19 - ينظر، الداني: التحديد، ص 104.
20 - ينظر، الفراء: معاني القرآن، ج2، ص 353.
21 - ينظر، المصدر نفسه، ج1، ص 172.
22 - ينظر، المصدر نفسه، ج2، ص 12.
23 - ينظر، المصدر نفسه، ج1، ص 215-379.
24 - المصدر نفسه، ج2، ص 301.
25 - المصدر نفسه، ص 353.
26 - المصدر نفسه، ج3، ص 172.
27 - المصدر نفسه، ج1، ص 149.
28 - المصدر نفسه، ص 441.
29 - المصدر نفسه، ج2، ص 353.
30 - محمد طه الحاجري: رسائل الجاحظ، دار النهضة العربية، بيروت 1983م، ص 188.
31 - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: البيان والتبيين، دار الفكر للجميع، 1968م، ج1، ص 14.
32 - المصدر نفسه، ص 52.
33 - ينظر، د. غانم قدوري الحمد: الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، مطبعة الخلود، الأردن 1406هـ-1986م، ص 60.
34 - ينظر، المرجع نفسه، ص 68.
35 - الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص 47.
36 - المصدر نفسه، ص 51-52.
37 - المصدر نفسه، ص 5 و12-32.
38 - المصدر نفسه، ص 53-54.

39 - المصدر نفسه، ص 12.

40 - المصدر نفسه، ص 28.

41 - المصدر نفسه، ص 30.

42 - ينظر، محمود السعران: علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، دار النهضة العربية، بيروت، ص 55.

43 - ابن جني: سر صناعة الإعراب، ج1، ص 13.

44 - أبو العباس محمد بن يزيد المبرد: المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، وزارة الأوقاف، ط2، القاهرة 1399م، ج1، ص 331.

45 - المصدر نفسه، ج1، ص 332.

46 - المصدر نفسه، ص 346.

47 - المصدر نفسه، ص 333.

48 - أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي: طبقات النحويين واللغويين، ص 184.

49 - ينظر، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي البصري: جمهرة اللغة، دار صادر، بيروت، ج1، ص 6.

50 - المصدر نفسه، ص 7.

51 - المصدر نفسه، ص 8.

53 - نفسه.

53 - المصدر نفسه، ص 6-8.

54 - المصدر نفسه، ص 7-9.

References:

1 - Al-Baṣrī, Abū Bakr Muḥammad: Jamharat al-lugha, Dār Ṣādir, Beirut.

2 - Al-Dānī, ʻUthmān ibn Saïd: Al-muqniʻ fī rasm maṣāḥif al-amsār, edited by Muḥammad al-Ṣādiq Qamḥāwī, Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyya, Cairo.

3 - Al-Dānī, ʻUthmān ibn Saïd: At-taḥdīd fī al-itqān wa at-tajwīd, edited by Ghānim Qaddūrī al-Ḥamad, Dār ʻAmmār, 2nd ed., Amman 1999.

4 - Al-Ḥājirī, M. Ṭaha: Rasā'il Al-Jāḥiẓ, Dār al-Nahḍa al-ʻArabiyya, Beirut 1983.

5 - Al-Ḥamad, Ghānim Qaddūrī: Ad-dirāsāt as-ṣawtiyya ʻinda ʻulamā' at-tajwīd, Maṭbaʻat al-Khulūd, Jordan 1986.

6 - Al-Jāḥiẓ: Al-bayān wa at-tabyīn, Dār al-Fikr li al-Jamīʻ, Cairo 1968.

7 - Al-Lughawī, Abū Al-Ṭayyib: Marātib an-naḥwiyyīn, edited by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-Fikr al-ʻArabī, 2nd ed., Cairo.

8 - Al-Mubarrad, Abū al-ʿAbbās: Al-muqtaḍab, edited by Muḥammad ʿAbd al-Khāliq ʿUḍayma, Wizārat al-Awqāf, 2nd ed., Cairo 1399H.

9 - Al-Qayrawānī, Ibn Rashīq: Al-ʿumdah fī maḥāsin ash-shiʿr wa adābihi wa naqdihi, Dār al-Jīl, Beirut.

10 - Al-Saʿrān, Maḥmūd: ʿIlm al-lugha muqaddima li al-qāri' al-ʿarabī, Dār al-Nahḍa al-ʿArabiyya, Beirut.

11 - Al-Zajjājī, Abū al-Qāsim: Al-iḍāḥ fī ʿilal an-naḥw, edited by Māzin al-Mubārak, Dār al-Nafā'is, 5th ed., Beirut 1986.

12 - Al-Zajjājī, Abū al-Qāsim: Majālis al-ʿUlamā', edited by ʿAbd al-Salām Hārūn, Maktabat al-Khānjī and Dār al-Rifāʿī, 2nd ed., Cairo 1983.

13 - Al-Zubaydī al-Andalusī, Abū Bakr: Ṭabaqāt an-naḥwiyyīn wa al-lughawiyyīn, edited by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-Maʿarif, 2nd ed., Cairo.

14 - Bergsträsser, Gotthelf: At-taṭawwur an-naḥwī li al-lugha al-ʿarabiyya, (Lectures on grammatical development of the Arabic language), edited by Ramadān ʿAbd al-Tawwāb, Maktabat al-Khānjī, Cairo 2003.

15 - Ibn al-Nadīm: Al-fahrasat, edited by Ibrāhīm Ramadān, Dār al-Maʿrifa, Beirut.

16 - Ibn Jinnī, ʿUthmān: Al-khaṣā'iṣ, edited by Muḥammad ʿAlī al-Najjār, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, Beirut.

17 - Ibn Jinnī, ʿUthmān: Sirr ṣināʿat al-iʿrāb, edited by Ḥasan Hindāwī, Dār al-Qalam, 1st ed., Damascus-Beirut 1985.

18 - Ibn Kathīr, Ismāʿīl: Al-bidāya wa al-nihāya, Dār ʿĀlim al-Kutub, Riyadh 2003.



مجلة حوليات التراث، العدد 18، 2018، ص 131 - 147
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

إشكالية ترجمة فن الشعر لأرسطو
ترجمة متّى بن يونس نموذجا

نورية هاتي
بإشراف د. محمد قادة
جامعة مستغانم، الجزائر

الملخص:

الترجمة ضرورة حضارية فرضها الاحتكاك بين مختلف الشعوب على تعدد ألسنتها لمد جسور التعاون والتفاهم أو للتفتح على ثقافة الآخر، غير أنها تطرح العديد من الإشكاليات لاسيما ما تعلق منها بنسبية وفائها للنص الأصلي، كما أنها تخلق عراقيل كثيرة تجعل المترجم يواجه صعوبات عديدة قد تعود لعدم إلمامه باللغة المنقول منها أو إليها أو لصعوبة النص الأصلي أو لغياب المقابل الترجمي في اللغة الثانية، ولعل هذا ما أوقع المترجم السرياني أبا بشر متّى بن يونس (328هـ-939م) في الكثير من الهفوات أثناء ترجمته لكتاب "فن الشعر" للفيلسوف اليوناني أرسطو (384-322 ق.م)، لذا سنعمد في بحثنا إلى تتبع بعض مواطن الزلل والجودة في ترجمته لهذا الكتاب معللين سبب وقوعه في هذه الهفوات بذكر بعض العراقيل التي تعود للمترجم والكتاب والترجمة.

الكلمات الدالة:

متّى بن يونس، الترجمة، فن الشعر، أرسطو، الأدب اليوناني.



Problematic of translating the Aristotle's art of poetry
The translation of Matta Ibn Yunus as a model

Nouria Hatti
Under the supervision of Prof. Mohamed Kada
University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

Translation is a civilized necessity imposed by friction between different peoples over the multiplicity of their tongues to build bridges of cooperation and understanding or to open up to the culture of the other. However, it raises many problems, especially those related to the relativity of its loyalty to the original text. It also creates many obstacles that cause the translator to face many

تاريخ الاستلام: 2018/4/13 - تاريخ القبول: 2018/6/9
nouriamona@yahoo.com

difficulties, which may be due to his lack of familiarity with the language being transmitted to or from it, the difficulty of the original text or the absence of the translating equivalent in the second language. Perhaps this is what caused the Syriac translator Abu Bishr Matta ibn Yunus (328AH-939CE) to many mistakes during his translation of the book "The Art of Poetry" by the Greek philosopher Aristotle (384-322BC). Therefore, we will proceed in our research to trace some of the pitfalls and quality in his translation of this book, explaining the reason for his occurrence in these lapses by mentioning some of the obstacles that belong to the translator, book and translation.

Keywords:

Ben Yunes, translation, Art of poetry, Aristotle, Greek literature.



تعتبر الترجمة نشاطاً فكرياً وضرورة حضارية فرضها الاحتكاك بين مختلف الشعوب، ولكونها أداة من أدوات السلام والتفاهم والتعاون، فقد تعاملت بها الأمم منذ القدم في نقل مآثرها والتفتح على الآخر. هذا ما تطلب ترقيتها من مجرد كونها عملية لغوية شكلية إلى عملية حضارية لتبادل المعارف. وقد "عرفت الحضارةُ العربية الإسلامية الترجمةَ لاسيما في العصر العباسي، فالمنصور مثلا كان أول خليفة ترجمت له الكتب من اللغة العجمية إلى العربية ومنها: كتاب كليلة ودمنة، وكتب أرسطو[1]. كما لا يمكن أن يُهمل دور المأمون في العناية ببيت الحكمة، والذي احتوى كتباً وضعت بلغات شتى: يونانية وفارسية وهندية"[2]. إلا أن "هذه العملية التي تمت في عهد المأمون لم تكن عملاً ثقافياً بريئاً بقدر ما كانت جزءًا من استراتيجية عامة واجهت بها الدولة العباسية القوى الفارسية... وذلك باستقدام كتب العلم والفلسفة من خصوم الفرس التقليديين (اليونان والروم) وترجمتِها ونشرِ محتوياتها"[3].

يبدو أن "حركة الترجمة قد استمرت زمنا طويلا لذاك السبب أو لسبب آخر فرضته حاجات المجتمع العباسي، بالإضافة إلى الحماسة العلمية التي تمتع بها المسيحيون الناطقون بالسريانية، والذين كانوا يجيدون اليونانية بسبب ما نالوه من تعليم، وبالتالي فقد قاموا بدور أساسي في هذه الحركة بإضافة الكثير من المهارات

التقنية التي لا غنى عنها؛ سواء بالنقل من اليونانية إلى السريانية أو من السريانية إلى العربية"[4].

إذن، فأمر الاتصال بين العرب والثقافة اليونانية على حد ما قاله صفوت الخطيب: "يكاد يكون من الأمور التي تجاوز حدود الجدل العلمي"[5]. بغض النظر عن تاريخ هذا الاتصال أو الطريقة التي تم بها. ومن الطبيعي أنه إذا عرف العرب هذا التراث فإنهم سيعرفون أبرز ما فيه وهي مؤلفات أرسطو. وما يهمنا في هذا البحث أن نسلط الضوء على مؤلفه "فن الشعر"؛ هذا الكتاب الذي يعد - على رأي الباحث علال الغازي - "أول كتاب شرح نظرية الأدب شرحاً فلسفياً"[6]. كما يعتبر "أول محاولة نحو تحليل الماهية والتعليل للأصول في الشعر الإغريقي"[7]. وقد عرض ابن النديم في كتابه الفهرست مسيرته عند العرب إذ يقول: "الكلام على أبوطيقا ومعناه الشعر نقله أبو بشر متّى من السرياني إلى العربي، ونقله يحيى بن عدي، وقيل إن فيه كلاما لثامسطيوس، ويقال أنه منحول إليه، وللكندي مختصر في هذا الكتاب"[8].

يشير هذا النص إلى وجود ترجمتين لكتاب الشعر: الأولى قام بها "أبو بشر متّى بن يونس"[9]، والأخرى قام بها يحيى بن عدي (ت 363هـ-974م)، بالإضافة إلى مختصر الكندي[10] الذي فُقد هو الآخر شأنه شأن ترجمة بن عدي. وسنركز في هذا البحث على ترجمة ابن يونس.

1 - ترجمة متّى بن يونس لفن الشعر لأرسطو:

تعد هذه الترجمة ذات قيمة بالغة كونها "تعتمد على أقدم مخطوط يوناني عرف لنا حتى الآن، بتوسط الترجمة السريانية"[11]، وليس هذا فقط بل لأنها "النسخة الخطية المتبقية، والتي تم الاحتفاظ بها في مكتبة باريس"[12]. غير أن هذه الأهمية لم تشفع لها الشفاعة الكافية لتسلم من حكم بعض المراجع التي "أجمعت على رداءتها، وانغلاق الكثير من فقراتها على الفهم"[13]. وعلى الرغم من ذلك، فقد وجدنا فيها ما يصلح لأن يُقرَأ ويُفهَم؛ بل ربما قد بلغ فيه متّى ما لم يبلغه الشراح الذين جاءوا بعده. لنترك أمر إثباته للبحث الذي أجريناه لنيل

شهادة الماجستير[14]، ولنمض في ذكر بعض ما فهمه متّى أو اقترب من فهمه.

أ - بعض المواقع التي أفلح فيها بن يونس:

يقول متّى بن يونس: "وذلك إن عملوا شيئا من أمور الطب أو أمور الطبيعة بالأوزان فهكذا قد جرت عادتهم بالتلقيب: وذلك أنه لا شيء يشتركان فيه: أوميروس وأنفادقلس ما خلا الوزن. ولذلك، أما ذاك فينبغي أن نلقبه شاعرا، وأما هذا فالمتكلم في الطبيعيات أكثر من الشاعر"[15]. وعليه فالوزن المعتمد عند اليونان لا يعد فيصلا للتفريق بين الشاعر وغيره من الناظمين بالأوزان، ولهذا فاعتماده من قبل عالم طبيعي أو المؤرخ لا يصنع منهما شاعرين.

وغير بعيد عن المسألة السابقة، يضيف متّى أن "صناعة الشعر هي أكثر فلسفية وأكثر في باب ما هي حريصة من إيسطوريا الأمور من قبل أن صناعة الشعر هي كلية أكثر، وأما إيسطوريا فإنما تقول وتخبر بالجزئيات"[16]. إذ يتضح من قوله فهمَه أن الشعر أسمى منزلة من إيسطوريا أي التاريخ، لقول الأول بالكليات، وقول الثاني بالجزئيات مقترباً من قول أرسطو: "وإنما يتميزان من حيث كون أحدهما يروي الأحداث التي وقعت فعلا، بينما الآخر يروي الأحداث التي يمكن أن تقع..."[17]. والملاحظة الوحيدة أن ابن يونس قد استعمل كلمة التاريخ مُعربة أي: إيسطوريا.

ويبدو أن سبب فهمه لهذه الفكرة عائد إلى كونه يعرف معنى التأريخ، ذلك لأن "السريان قد باشروا كتابة التاريخ منذ نهاية القرن الخامس الميلادي، كما عرفوا الكثير من المؤرخين أمثال: يشوع العمودي، وديونيسيوس التلمحري، ويوحنا الأفسي"[18].

لنبتعد قليلا عن التاريخ، ولنمر إلى قضية لطالما تعلقت بالمأساة وهي: "التطهير" يقول متّى بعبارة واضحة: "فصناعة المديح هي تشبيه ومحاكاة للعمل الإرادي الحريص والكامل التي لها عِظم ومدار في القول النافع... وتعدل الانفعالات والتأثيرات بالرحمة والخوف"[19]. وبغض النظر عن تعويضه المأساة بصناعة المديح، وإلحاقه المحاكاة بالتشبيه، فهو قد أجاد كثيراً في تعريفها ووصف

ما تثيره من انفعالات، بالإضافة إلى أنه استطاع فهم التطهير الذي عوضه بالتنقية والتنظيف. وبالتالي فترجمته لا تقل أهمية عن قول أرسطو: "وتثير الرحمة والخوف فتؤدي إلى التطهير من هذه الانفعالات"[20].

يضيف أبو بشر: "وأما الاستدلال كما يدل وينبئ الاسم نفسه، فهو العبور من لا معرفة إلى معرفة... والاستدلال الحسن يكون متى كانت الإدارة دفعة، بمنزلة ما يوجد في سيرة أوديفس وتدبيره"[21]. نستطيع القول إن أبا بشر قد اقترب كثيراً مما قاله أرسطو: "والتعرف...، انتقال من الجهل إلى المعرفة... وأجمل أنواع التعرفِ، التعرفُ المصحوب بالتحول مِن نوع ما نجد في مسرحية أوديفوس"[22]. لكن انتقاءه الاستدلال كمقابل تُرجُمي للتعرف، جعل شراح فن الشعر أمثال ابن رشد يعطونه تعريفاً مخالفاً تماماً لما أراده أرسطو. وسنحاول الآن تبرير سبب استخدامه لهذا المصطلح بالذات.

تجدر الإشارة إلى أمر هام وهو أن متّى بن يونس قد بلغ في معرفة المنطق درجة جعلت الناس يعتمدون كتبه الأربعة ويعولون عليها في قراءاتهم، وبالتالي فاستخدامه للاستدلال لا يعد أمراً مستغرباً من منطقي مثله، إذ لاشك أنه فهم التعرف على أنه الاستدلال المستخدم في المنطق.

وإذا كان متّى بن يونس قد أفلح نوعاً ما في حديثه عن التعرف، فإن الحال لا يختلف كثيراً في قوله: "والثالث هو أن يكون ينال الإنسان أن يحس عندما يرى، كالحال فيما كان بأهل ديقوغانس في قبرص، فإنه قال إنه لما رأى الكتابات بكى، وكذلك أمر أهل ألقينس من القول، فإنه لما سمع العواد وتذكر، دمع؛ ومن هنا عرف بعضهم بعضا"[23]. إذ يظهر واضحاً - رغم اضطراب العبارات - شرحه للنوع الثالث من أنواع التعرف والذي يتم عن طريق المحفزات الخارجية. وهو هنا يكاد يقارب - لولا تعبيره الركيك - قول أرسطو: "والنوع (الثالث) من التعرف يتم بالذاكرة، وذلك حينما نتعرف شيئا عندما نراه فنتذكره، كما في القبرسيين لذيقايوغينوس. فحينما رأى البطل اللوحة بكى، وكذلك في القصة التي رواها ألقينوس: لم يكد أودوسوس يسمع عازف القيثارة حتى تذكر

وذرف العبرات، وبهذا تم تعرفهما"[24].

نعود إلى الفصل الخامس من الكتاب، حيث يشير إلى الإهمال الذي تعرضت له الملهاة، على خلاف المأساة التي حظيت بالاهتمام إذ يقول: "فأما العاملون لصناعة المديح، ومن أين نشأوا وحدثوا، فلست أظن أنه يغبا أمرهم في ذلك ولا يهمل ولا ينسى. فأما صناعة الهجاء فإنه لما كانت غير معتنى بها، فإنها أنسيت وغبا أمرها منذ الابتداء"[25].

نبتعد كلية عن الفصل الخامس وعن الملهاة، لنمر إلى الفصل العشرين وبالضبط إلى أجزاء المقولة؛ لنلاحظ ما حظي به هذا الفصل من جودة الترجمة خاصة في قوله: "وأما الاسم فهو لفظة أو صوت مركب دالة أو دال، خلو من الزمان، جزء من أجزائه لا يدل على انفراده، وليس تستعمل الأسماء المركبة على أن جزءاً من أجزائها يدل على انفراده، وذلك أن "دورس" من "تاودورس" ليس يدل على شيء"[26]. وهو يعادل قول أرسطو: "والاسم لفظ أو صوت مركب من أصوات، له معنى، خلو من الزمان ولا جزء منه يفيد معنى بنفسه، والأسماء المزدوجة لا تستعمل على أن جزءاً من أجزائها يدل على انفراده، وذلك أن "دورس" من "تاودورس" لا يدل على شيء"[27]. وكذلك الشأن بالنسبة إلى "وأما الكلمة فهي صوت دال أو لفظة دالة - مع ما تدل عليه - على الزمان، جزء من أجزائه لا يدل على انفراده"[28].

وبالرغم من أنه قام بإيصال المعنى بعبارات مرتبة؛ إلا أن الملاحظ عليه في هذا الفصل؛ أنه قام بتعويض الحرف الهجائي، المقطع، الأداة، الفعل، بالاستقساء، الاقتضاب، الفاصلة، الكلمة على التوالي. وإذا كان هذا الفصل قد أخذ حظه الكافي من عناية متّى؛ فإنه من الواجب معرفة العامل الذي أسهم في ذلك. نعود إلى مراجعة كتاب، لا يتصل مباشرة بالترجمة لكنه يضيء - على ما نعتقد - الفكرة التي نحن بصدد البرهان عليها، هذا الكتاب هو الإمتاع والمؤانسة، الذي يَرِد فيه حوار السيرافي (ت 368هـ) مع متّى؛ حيث ينبه الأول إلى أهمية تعلم اللغة العربية المنقولِ إليها، وذلك من أجل تحقيق الترجمة الجيدة وتجنب الخلل

الذي يلحق العبارات. ليَرُد الأخير: "يكفيني من لغتكم هذه، الاسم والفعل والحرف، فإني أتبلغ بهذا القدر إلى أغراض قد هذبتها لي يونان"[29]. وبالتالي فمعرفته لهذه الأمور جعلته - على ما نظن - يعطي أجزاء المقولة تعريفاتها القريبة. لكن، هل يُعد تعلم الاسم والفعل والحرف كافياً حتى يعطي المترجم النصَ المنقول إليه حقه من العناية؟ إلى أي حد يمكن أن يفيد تعلم المقابل الترجمي في إنتاج ترجمة سليمة؟ وذلك في غياب معرفة قواعد اللغة المنقول إليها. نعود ونتساءل مرة أخرى: إذا كان متّى قد أجاد في بعض المواقع التي قُمْنا بذكرها، والتي غلب عليها - في معظم الأحيان - أسلوبه الركيك وعباراته المضطربة، فما الذي يمكن أن يُقال عن المواضع الباقية؟ ما هي الدوافع التي جعلت بعض المراجع تحكم عليها بالركاكة؟ وإذا كانت فعلاً بهذا السوء، فما هي الأسباب التي أدت إلى ذلك؟

ب - بعض الهفوات التي تعرض لها متّى:

إن أول الملاحظات التي يمكن لأي قارئ عادي أن يسجلها لدى قراءته نصاً كهذا: "وهي كلها وأن ليس لها شيء من العظم... والمبدأ هو ما كان إما هو فليس من الضرورة مع الآخر. وأما مع الآخر فمن شأنه أن يكون ليكون مع هذا. وأما الآخر فبالعكس"[30]. أو مثل "ومن الآن الذين هم يقومون هم إيجاد من حيث يبتدئ به توجد، ولا يجعل آخر الأمر يجد"[31]. أو مثل "وذلك أنه أما تلك فبالرسالة إلى ذاك"[32]. إنها نصوص سيئة، اتسمت عباراتها بالاضطراب، وأسلوبها بالرداءة، وأنها باهتة منغلقة على ذاتها؛ بل تفتقر إلى أدنى شروط الوضوح؛ فحتى ولو استجمع هذا القارئ كل قواه ما كان ليجني منها شيئاً.

والحقيقة أن هذه الفقرات المبهمة التي حالت دون تحقيق الوضوح والإفهام؛ لا ترجع بالدرجة الأولى إلى مسؤولية المترجم وحده، بل تعود أيضاً إلى ما تطرحه الترجمة الحرفية من مشاكل؛ فعلى الرغم من وجود بعض الآراء التي تعرفها بأنها "أصدق وجوه التعبير إلا أن اقتصارها على نقل النص من شكل

إلى شكل من أجل المران على النقل الخارجي، يجعلها غير مقبولة في مجالات الأدب بشكل مقنع أو عملي، لأنها تضعف النص وتكون أبعد ما يمكن أن يكون عن مجال الإبداع"[33]، خاصة إذا تعلق الأمر بمصدر هام من المصادر الأدبية كفن الشعر، والذي يختلف جملة وتفصيلاً عن كتب العلوم الصرفة.

الجدير بالملاحظة أن من شروط الترجمة الحرفية الالتزام بقواعد الصرف والنحو، غير أننا نجد ابن يونس يغفل هذا الشرط المهم بمخالفته القاعدة النحوية، فهو يحذف في موضع لا حذف فيه نحو "أناس يكونوا في غاياتهم"، ويبقي على المحذوف في موضع الحذف "أن يقعون، أن يجاهدون، أن يمكرون به ويخونونه". كما يدرج فاعلين لفعل واحد في مثل: "يشبهوا المصورون، احتملوا هؤلاء"، واسمين لفعل ناقص نحو: "كانوا الذين، كانوا اليونانيون، كانوا القدماء" بإبقائه للواو التي كان يجدر به حذفها. وقضية الواو هذه لها قصتها في حواره مع السيرافي، فحين سأله عن حرف الواو وأحكامه بُهِتَ أبو بشر وقال: "هذا نحو، والنحو لم أنظر فيه، لأنه لا حاجة بالمنطقي إليه وبالنحوي حاجة شديدة إلى المنطق"[34].

نعي من هذا القول أن اهتمام متّى قد انصب على المنطق لا على النحو، وهذا ما أدى - في رأينا - إلى تلك المخالفات النحوية. ذلك أن النقل من لغة إلى أخرى (وإن كان حرفيا) يُلزم المترجمَ بصبر أغوار اللغة المترجَم إليها، فالتحكم في المقابل الترجمي في غياب قواعد اللغة سينتج نصا مضطربا تماما من ناحية المعنى، خاصة إذا كانت اللغة المنقول إليها هي اللغة العربية التي تفقد فيها العبارة معناها أو تقود القارئ إلى عكسه بتغيير علامة إعرابية واحدة، فما بالك بنص ينتجه مترجم لا يفقه الجانب النحوي؟ متحججا بكلام واهٍ: (النحو لم أنظر فيه، لأنه لا حاجة بالمنطقي إليه وبالنحوي حاجة شديدة إلى المنطق).

سنُلمح في هذا المقام أيضا إلى خاصيتين مهمتين من خواص السريانية، تتعلق الأولى بالإضافة، حيث أنه "عند إضافة الأسماء إلى بعضها تترك السريانية الاسم المضاف معرفًا"[35]. وهذا ما يفسر ظهور الاسم المضاف معرفًا في: "النغمة الصوت، المدائح الأفراد"، وبالتالي فإبقاؤه للألف واللام ما هو - في الواقع - إلا

تأثر بهذه الخاصية التي تميز اللغة السريانية.

أما الأخرى فهي أن هذه اللغة "لا تعرف التنقيط للتمييز بين الحروف المتشابهة شكلا ما عدا الدال والراء"(36). على عكس العربية التي يعتبر التنقيط فيها عاملاً أساسياً في عملية الكتابة مما عكس ورود الكثير من الكلمات الخالية من التنقيط، كما ظهرت بعض الكلمات السريانية نحو: دورط، صفتانية، بالإضافة إلى كلمات غريبة: القانطورس، الدستبند.

يتضح مما سبق، أن متّى لم يبذل أدنى جهد في تعويض المسميات التي قُمْنا بذكرها سابقًا، بل اكتفى بكتابتها كما نطقها، والأمر لا يختلف كثيراً عن الملحمة التي أوردها باسم "الأفى" تارة و"عمل الأفى"، "فن الأفى" تارة أخرى. إلا أن هذه الملاحظة لا تنسحب على باقي المصطلحات، حيث نرى بوضوح كيف قام بتعويض المأساة بالمديح والملهاة بالهجاء.

ويذكر الباحث جابر عصفور "أن المترجم كان يحاول فهم المصطلح النقدي عند أرسطو من خلال ما يعرفه عن المصطلح النقدي العربي، هذا الأخير الذي يتصل اتصالا وطيدا بالشعر الغنائي الذي لم يعرف العرب سواه من أنواع الشعر وأجناسه. ولما كان متّى لا يعرف شيئاً واضحاً عن الفن المسرحي فقد توجه إلى افتراض مفاده أن هذين (الجنسين) الأدبيين ليسا إلا شيئا قريباً من الشعر العربي الذي يعرفه. من ثم يَسُرَ عليه أن يفهم التراجيديا على أنها صناعة المديح. ولما كان الهجاء مقابلا واضحاً للمديح في الشعر العربي، فضلا عن أن عنصر الاستهزاء والسخرية الواضح في الكوميديا له ما يماثله في شعر الهجاء المعروف من قبل المترجم، فلا بد أن تكون الكوميديا هي الهجاء. وما دام أن الفن المسرحي قد صار شيئا قريبا من الشعر الغنائي، فمن البديهة أن يكون جوهر هذا الشعر وهو المحاكاة شيئا قريب الصلة بالتشبيه"(37). وسواء كان لهذا الافتراض ما يدعمه من آراء أم لم يكن؛ فإنه قد علل - فيما يبدو لنا - سبب اختيار متّى بن يونس المديحَ والهجاءَ كمقابلين للمأساة والملهاة.

واضح مما ذكرناه سابقا، أن المترجم قد استقر على مقابل ترجمي واحد،

لكنه لا يتحرج أبداً هاهنا من أن يقابل لفظا واحدا بكلمات عديدة، فهو يسمي الممثل تارة بالمنافق وأخرى بالمرائي وأخرى بالمتقين، والتحول بالدوران، الإدارة، العبور، التقليب. كما ينعت المسرحية بالخيمة، المسكن، القينة مع أن لهذه الأخيرة معنى مخالفاً تماماً لمعنى المسرحية إذ تعني "الأمة المغنية"(38)، ولعله ربط الشخصيات المسرحية بما تفعله القينة أثناء تأديتها للأغنية. والأمر نفسه ينطبق على المنظر المسرحي الذي قابله بالنظر مرة والبصر مرة أخرى، عدا في موضع واحد فهو يذكره بشكل صحيح: "أما المنظر فهو مغرٍ للنفس"(39).

ولم يتوقف الحال عند تعويض اللفظ الواحد بمقابلات كثيرة، بل تجاوزه إلى جعل لفظ أو مصطلح واحد كمقابل للفظين أو مصطلحين: فالاستدلال الذي عوض التعرف لمرات عديدة قد عوض القصص التاريخية، والقينة التي عوضت المسرحية قبل قليل نراها تحل محل النشيد الحزين.

تلك كانت أهم الهفوات التي استخلصناها من هذه الترجمة، والتي تراوحت بين المخالفات النحوية وتغييب التنقيط، الاضطراب وعدم الثبات على مقابل واحد للمصطلح الواحد، بالإضافة إلى هفوات أخرى ارتبطت بالمأساة والملهاة. ولا نريد أن ننهي كلامنا عند ذكر هذه الهفوات، ونمر عليها مر الكرام محملين أبا بشر كل المسؤولية، دون الوقوف على العوائق التي حالت دون حصول الترجمة المقبولة.

2 - العراقيل التي واجهت متّى بن يونس:

لقد تكافلت عدة أسباب - زيادة على الأسباب التي ذكرناها سابقا - لتصنع ترجمة مُنِيَت بالكثير من الانتقادات، لا لأنها لم تكن وفية للنص الأصلي في إيصال معانيه وأفكار مؤلفه فحسب، بل لأنها شوهته وفككته وجعلت منه نصاً عسيراً على الفهم، مغلقًا حتى على القارئ الذي اطلع على الترجمات الحديثة، باستثناء القليل من الفقرات. وقد تمثلت بعض هذه العوائق فيما يلي:

أ - عوائق تعود للكتّاب في حد ذاته:

إنه من الأهمية بمكان الإشارة إلى أن إحدى الأسباب التي وقفت عائقاً

أمام ترجمة متّى بن يونس تعود إلى الظروف التي أحاطت بكتاب أرسطو "فن الشعر"؛ فمن المتفق عليه "أن أرسطو لم يجمع دروسه بنفسه في كتاب، فكل ما ترك منها كان مجرد مذكرات معظمها في صورة رؤوس أقلام؛ وأحيانا كان يتكلم بدون أوراق"[40]. يضاف إلى ذلك انتساب هذا الكتاب إلى "المؤلفات المستورة أي تلك التي لم ينشرها على الناس، ولم يقصد تأليفها، بل اكتفى بشرحها لطلابه شفاهة، إذ من خصائصها الإيجاز والغموض وعدم الإحكام"[41]. وما زاد الأمر سوءاً، أنه بعد وفاة أرسطو "آلت كل مؤلفاته إلى تلميذه ثيوفراست، غير أن هذا الأخير لم يقم بنشرها، وبعد موته أخفيت في قبو ولم تستخرج إلا في مطلع القرن الأول قبل الميلاد"[42]. كما أن "تداول تلك النصوص بين الدارسين وعدم القيام بجمعها إلا بعد مرور قرن ونصف قد ساهم في خلق ذلك الاضطراب والخلط في عرض مصطلحات الكتاب وموضوعاته"[43].

ب - عراقيل صنعها توسط السريان:

لقد سبقت الإشارة منا إلى أن للسريان فضل كبير في نقل التراث اليوناني إلى السريانية ومن ثم إلى العربية، ومساهمتهم في حفظه من الضياع. غير أن "نقلهم لهذا التراث عبر بيئات مختلفة في العقائد وطرق التفكير والانتماءات الثقافية، جعل من عملية النقل والترجمة عملا غير بريء ولا نزيه؛ لأنه من الصعب أن نَمْحُوَ أثر هذه الوسائط العديدة في الإضافة والتعديل والحذف"[44]. فرجال الدين الذين يمثلون غالبية الكتاب السريان، "كانوا يحاربون الكتابات التي لا تنسجم مع تعاليمهم الدينية ويحولون دون بقائها. لذا لم يصل إلينا من تلك الكتابات إلا ما هو نادر وبصورة مشوهة"[45].

إن المعلومات الواردة سالفاً، والتي تمحورت حول الترجمات التي قام بها السريان؛ تجعلنا نفترض أن سبب نقص كتاب "فن الشعر"، وغياب بعض العبارات أو ربما حتى حذف بعض الفقرات؛ كالتي لاحظناها من خلال نهاية الفصل الرابع والعشرين وبداية الفصل الموالي له، يعود إلى ما فعله هؤلاء من حذف وتحريف. وسواء كان ما افترضناه صحيحاً أم غير صحيح؛ فإنهم إن سلموا

من ذلك فإن نقلهم لن يكون بريئاً من أن يمثل أحد الحواجز التي عرقلت فهم ابن يونس لفن الشعر، ففي كل الأحوال لم يكن متّى قادراً على معرفة ما قام به السريان أثناء ترجمتهم للكتاب، كما لا يمكنه أن يتكهن بما أضافوه أو حذفوه أو عدلوه، مما أجبره على التقيد بكل ما ورد في الترجمة السابقة.

إن افتراضاً كهذا، يجعل السريان - بغض النظر عما قدّموه من خدمات جليلة للتراث اليوناني - أحد المساهمين في الإضرار بالكتاب، لكنه لن يجعلنا نغض الطرف عن تقصير المترجم وما تطرحه الترجمة من مشاكل.

جـ - عراقيل تعلقت بالمترجم:

إن التصدي لترجمة كتاب كفن الشعر، انتقل عبر بيئات عديدة ولغات مختلفة: يونانية وسريانية وعربية، وعايش قرونا مختلفة: قبل الميلاد وبعده[46]، يتطلب من المترجم معرفة شاملة بالشعر اليوناني وما يتصل به من مصطلحات، وتغير مفاهيم هذه الأخيرة عبر تغير البيئات واللغات، بالإضافة إلى إتقان اللغتين اليونانية والعربية. غير أن تقصير ابن يونس في تعلم اليونانية من جهة، وعدم إلمامه بالعربية من جهة أخرى؛ "وجهله بطبيعة الشعر اليوناني وفنونه القصصية والغنائية والتمثيلية"[47]، بالإضافة إلى عدم تخلصه من تأثير السريانية، جعله يخلق ذاك النص الباهت والمفكك. تضاف إلى العقبات السابقة عقبتان: "اختلاف نقد الشعر عند العرب عن النقد الأدبي اليوناني، وقد كان كتاب الشعر مرحلة أساسية في تكونه، واختلاف تصنيف الأنواع الشعرية عند العرب عن تصنيفات الشعر اليوناني القديم، وانعدام بعض الأنواع مثل التراجيديا والمسرح بصورة عامة، وكان المترجم نفسه رجل علم وفلسفة ومنطق، ولم يكن فيما يبدو مطلعا على الشعر ونقده"[48]. وبعد ذكر كل هذه العراقيل، هل يمكن أن نَعُد أنفسنا قد وصلنا إلى أقصى حد في الحديث عن العوائق التي صادفت ابن يونس؟ أكيد لا، ولكننا بذلنا جهدناً في التبرير لهفواته، ويبقى عملنا هذا محض بداية لآراء قد يجمعها غيرنا.

أخيرا واستناداً لما سبق، يمكن أن نخلص إلى النتائج التالية: إن ترجمة متّى

بن يونس التي حكم عليها بالرداءة فيها ما يصلح للفهم والقراءة، غير أن اضطرابه بين عجزه الواضح في اللغة العربية وما يتصل بها من نقد الشعر عند العرب، وبين جهله بطبيعة الشعر اليوناني وما يرتبط به من مصطلحات، قد أدى إلى إنتاج نص مضطرب، زاده رداءة توسط السريان الذين عملوا على تحريفه وفق ما تقتضيه تعاليمهم الدينية. وعلى حد ما قاله بول ريكور (Paul Ricœur)، "فإن الترجمة لا يمكن أن تتحول لأصل مكرر ولن تكون إلا ترجمة رديئة، لأن هناك أصعدة غير قابلة للترجمة مزروعة في النص، والتي تجعل من الترجمة مأساة حقيقية، لذا ينبغي التراجع عن فكرة الترجمة المثالية، وحده هذا التراجع سيسمح لها بالعيش باعتبارها عجزا مقبولا"[49]. ذلك أنها لا تقتصر على نقل مصطلحات النصوص من لغة إلى لغة، إنما عليها أيضا أن تدرك معانيها وما يحيط بها من سياقات، بل قد تتجاوز مهمتها لترصد تحركاتها عبر الثقافات وتعاقب الحضارات. خاصة وأن الكتّاب الذي نتحدث عنه، قد مر بأشياء مشابهة للتي تم ذكرها.

إن ما يمكن أن يقف عقبة حقيقية في طريق الترجمة الصحيحة، هو "أن يمتلك المترجم معرفة باللغة المنقول إليها أقل بكثير من تلك التي يتمتع بها المتلقي"[50]. وهذا نفسه ما لاحظناه في ترجمة متّى، فعدم إلمامه بالعربية التي كان المتلقي العربي على دراية كبيرة بها، جعله يدخل في نقاشات حادة هو في غنى عنها، كالتي جمعته مع السيرافي. وعلى كل حال، فإن ترجمة ابن يونس ما كانت قادرة وحدها على إيصال كل الأفكار الواردة في فن الشعر لأرسطو، لما اعتراها من غموض وانغلاق في الفهم، وما اعترضها من صعوبات.

الهوامش:

1 - فيلسوف إغريقي، وناقد ومنظر، ألّف العديد من الكتب مثل: المقولات، العبارة، تحليل القياس، المغالطين، الشعر... توفي وله ست وستون سنة في آخر أيام الإسكندر. للمزيد يراجع، أبو الفرج محمد بن النديم: كتّاب الفهرست، تحقيق رضا تجدد بن علي بن زين العابدين، طهران 1350هـ-1971م، ص 307.

2 - كامل محمد عويضة: ابن رشد فيلسوف العرب والمسلمين، دار الكتب العلمية، ط1،

لبنان 1413هـ-1993م، ص 11-12.
3 - محمد عابد الجابري: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، ط6، الدار البيضاء 1993م، ص 36.
4 - ديمتري غوتاس: الفكر اليوناني والثقافة العربية حركة الترجمة اليونانية-العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر، ترجمة نقولا زيادة، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، لبنان 2003م، ص 31-32.
5 - صفوت عبد الله الخطيب: نظرية حازم القرطاجني النقدية والجمالية في ضوء التأثيرات اليونانية، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، (د.ت)، ص 3.
6 - علال الغازي: مناهج النقد الأدبي بالمغرب، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1420هـ-1999م، ص 476.
7 - صفوت عبد الله الخطيب: نظرية حازم القرطاجني، ص 11.
8 - ابن النديم: كتاب الفهرست، ص 310. البوطيقا: يعني الشعر، وهو تعريب لـ(poetica).
9 - هو "يوناني من أهل ديرقني، إليه انتهت رياسة المنطقيين في عصره، ومن تفسيره، كتاب تفسير الثلاث مقالات الأواخر من تفسير ثامسطيوس، كما فسر الكتب الأربعة في المنطق بأسرها، وله من الكتب، كتاب مقالة في مقدمات صدر بها كتاب أنالوطيقا. كتاب المقاييس الشرطية". للمزيد يراجع، ابن النديم: كتاب الفهرست، ص 322.
10 - الكندي: "هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، عاش في القرن التاسع للميلاد وتوفي سنة 872م، ترك العديد من الكتب في المنطق، والجدل، والفلسفة، جمعها "فلوجل" (Flugel) ورتبها، وبيّن أن عددها 265 كتابا. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، ط1، بيروت، (د.ت)، ص 42.
11 - أرسطو طاليس: فن الشعر مع الترجمة العربية القديمة وشرح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، مصر 1953م، ص 39.
12 - أرسطو: فن الشعر، ترجمة إبراهيم حمادة، دار هلا، ط1، 1999م، ص 49.
13 - حمادي صمود: التفكير البلاغي عند العرب، الجامعة التونسية، تونس 1981م، ص 64.
14 - الرسالة كانت بعنوان: "فن الشعر عند ابن رشد بين الترجمة والتأصيل مقاربة سياقية" تتبعنا من خلاله شروح الفلاسفة المسلمين الفارابي وابن سينا وابن رشد لفن الشعر الأرسطي.
15 - أرسطو: فن الشعر، ضمن كتاب عبد الرحمن بدوي، نقل أبي بشر متّى بن يونس القنائي من السرياني إلى العربي، ص 87.
16 - المصدر نفسه، ص 103.

17 - المصدر نفسه، ص 26.
18 - أحمد أرحيم هبو: مدخل إلى اللغة السريانية، مديرية الكتب والمطبوعات، (د.ت)، ص 58.
19 - أرسطو: فن الشعر، ضمن كتاب بدوي، نقل متّى، ص 96.
20 - المصدر نفسه، ص 18.
21 - المصدر نفسه، ص 107.
22 - المصدر نفسه، ص 32.
23 - المصدر نفسه، ص 118.
24 - المصدر نفسه، ص 46.
25 - المصدر نفسه، ص 95.
26 - المصدر نفسه، ص 126-127.
27 - المصدر نفسه، ص 56.
28 - المصدر نفسه، ص 126-128.
29 - للاطلاع على الحوار كاملا يراجع، أبو حيان التوحيدي: كتاب الإمتاع والمؤانسة، تحقيق محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 1428هـ-2007م، ص 105.
30 - أرسطو: فن الشعر، ضمن كتاب بدوي، نقل متّى، ص 100.
31 - المصدر نفسه، ص 101.
32 - المصدر نفسه، ص 118.
33 - عبد الكريم الجبوري: سبيلك إلى فن الترجمة، دار ومكتبة الهلال، ط1، لبنان، (د.ت)، ص 70.
34 - أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ص 104.
35 - أحمد ارحيم هبو: المدخل إلى اللغة السريانية، ص 43.
36 - المرجع نفسه، ص 73.
37 - جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، ط3، المغرب 1992، ص 148.
38 - جوزيف إلياس: المجاني المصور، دار المجاني، ط3، بيروت 2001، ص 684.
39 - أرسطو: فن الشعر، ضمن كتاب بدوي، نقل متّى، ص 100.
40 - محمد عابد الجابري: ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت 1998-2001، ص 157.

41 - أرسطو: فن الشعر، ضمن كتاب بدوي (تصدير الكتاب)، ص 38.
42 - عبد الكريم الشرقاوي: شعرية الترجمة، الملحمة اليونانية في الأدب العربي، دار توبقال، ط1، المغرب 2007، ص 168.
43 - صفوت الخطيب: نظرية حازم القرطاجني النقدية، ص 10.
44 - المرجع نفسه، ص 6.
45 - أحمد ارحيم هبو: المدخل إلى اللغة السريانية، ص 52.
46 - ملاحظة: وصل الكتاب إلى متّى بعد أكثر من عشرة قرون من جمعه؛ لأنه جمع قبل المسيحية بقرن ونصف، يضاف إليها القرن التاسع الذي ولد فيه ابن يونس.
47 - أمين أبو ليل: العصر العباسي الثاني، مؤسسة الوراق، الأردن 2009، ص 216.
48 - عبد الكريم الشرقاوي: شعرية الترجمة، الملحمة اليونانية في الأدب العربي، ص 187.
49 - بول ريكور: عن الترجمة، ترجمة حسين خمري، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر 1429هـ-2008م، ص 18-21.
50 - ماريان لودورير ودانيكا سيليسكوفيتش: التأويل سبيلا إلى الترجمة، ترجمة فايزة القاسم، المنظمة العربية للترجمة، ط1، لبنان 2009م، ص 45.

References:

1 - ‘Awiḍa, Kāmil Muḥammad: Ibn Rushd faylasūf al-‘Arab wa al-Muslimīn, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1st ed., Beirut 1993.

2 - ‘Usfūr, Jābir: As-ṣūra al-fanniyya fī at-turāth an-naqdī wa al-balāghī ‘inda al-‘Arab, Al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, Morocco 1992.

3 - Abou Līl, Amīn: Al-‘aṣr al-‘abbāsī ath-thānī, Mu’assasat al-Warrāq, Jordan 2009.

4 - Al-Jabbūrī, ‘Abd al-Karīm: Sabīlak ilā faǹ at-tarjama, Dār wa Maktabat al-Hilāl, 1st ed., Beirut (n.d.).

5 - Al-Khaṭīb, Ṣafwat ‘Abdallah: Naẓariyyat Ḥāzim al-Qarṭajannī an-naqdiyya wa al-jamāliyya, Maktabat Nahḍat al-Sharq, Cairo (n.d.).

6 - Al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān: Al-imtā‘ wa al-mu’ānasa, edited by Muḥammad Ḥasan Ismāīl, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1st ed., Beirut 2007.

7 - Aristotle: Faǹ ash-shi‘r, (Poetics), translated by Ibrāhīm Ḥamāda, Dār Halā, 1st ed., Egypt 1999.

8 - Cherkaoui, Abdelkarim: Shi‘riyyat at-tarjama, al-malḥama al-yūnāniyya fī al-adab al-‘arabī, Dār Toubkal, 1st ed., Casablanca 2007.

9 - El-Ghāzī, ‘Allāl: Manāhij an-naqd al-adabī bi al-Maghrib, Maṭba‘at al-Najāḥ

al-Jadīda, Casablanca 1999.

10 - El-Jābirī, Muḥammad ʻĀbed: Ibn Rushd sirah wa fikr, Center for Arab Unity Studies, 1st ed., Beirut 1998-2001.

11 - El-Jābirī, Muḥammad ʻĀbed: Naḥnu wa at-turāth, Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʻArabī, 6th ed., Casablanca 1993.

12 - Gutas, Dimitri: Al-fikr al-yūnānī wa ath-thaqāfa al-ʻarabiyya, (Greek thought, Arabic culture: The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early Abbasid society), translated by Nikola Ziyada, Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʻArabiyya, Beirut 2003.

13 - Ibn al-Nadīm, Abū al-Faraj: Kitāb al-fahrasat, edited by Redā ibn Zine al-Abidine, Tehran 1971.

14 - Ilyās, Joseph: Al-majānī al-muṣawwir, Dār al-Majānī, 3rd ed., Beirut 2001.

15 - Ricœur, Paul: ʻAn̊ at-tarjama, (Sur la traduction), traduit par Hocine Khamri, Dār al-Ikhtilāf, 1ere ed., Alger 2008.

16 - Ṣalība, Jamīl: Min Aflāṭūn ilā Ibn Sīnā, Dār al-Andalus, 1st ed., Beirut (n.d.).

17 - Ṣammūd, Ḥammādī: At-tafkīr al-balāghī ʻinda al-ʻArab, Al-Jāmiʻa al-Tunisiyya, Tunis 1981.

18 - Seleskovitch, Danika and Marianne Lederer: At-ta'wīl sabīlan̊ ilā at-tarjama, (Interpréter pour traduire), translated by Fāiza al-Qāsim, Al-Munaẓẓama al-ʻArabiyya li al-Tarjama, 1st ed., Beirut 2009.



مجلة حوليات التراث، العدد 18، 2018، ص 149 - 166
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

الرمز الأسطوري في شعر مفدي زكرياء

حاج أحمد خليفي
جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة، الجزائر

الملخص:

يتحدث هذا المقال عن عمق الرمز الأسطوري وازدواجية الخطاب في شعر مفدي زكرياء حيث نرى أن هناك معطى في مضمون اللغة ومعطى آخر في شكلها، وما هو إلا تجسيد في بنية النص الكلية، والرمز الأسطوري يظهر من خلال الإشارات الدلالية التي يحويها المعنى أو المضمون والعاطفة ولكنه غير مدوّن، لكن دوره يظهر من خلال الوظيفة في التعرف على القوى الأولية في الفعل الإنساني الثوري، مع مشاركته في تشكيل الرؤى التاريخية، فالشاعر عندما تناول عالم الرموز والأساطير في شعره نظرا إلى طبيعتها ومدلولاتها وابتعد عن روايتها الخرافية الوهمية، لعله كان يبحث عن منزلتها الفكرية والروحية التي يصنعها الخيال الإنساني، كما يظهر الرمز الأسطوري أن المرأة في شعر مفدي زكرياء تظهر من خلال الإغراق العاطفي الذي يتناول القضايا الوطنية ويلامسها بخفة، ويعانقها بشدة، بحيث لا نلاحظ فتورا نحو قضية ما يتناولها ولا تدعه يقف اتجاهها موقفا مترددا.

الكلمات الدالة:

الرمز الأسطوري، شعر الثورة، مفدي زكريا، المعنى، الدلالة.



The legendary symbol in the poetry of Mufdi Zakaria

Hadj Ahmed Khelifi
University Emir Abdelkader of Constantine, Algeria

Abstract:

This article talks about the depth of the mythological symbol and the double discourse in the poetry of Moufdi Zakaria, where we see that there is given in the content of the language and another given in its form, and it is only an embodiment in the structure of the total text, and the legendary symbol appears through the semantic signs containing the meaning or content and emotion but not In order to discover this mythological symbol and its role in identifying the primary forces in the revolutionary human act, while participating in the formation of historical visions, and perhaps the poet when he

تاريخ الاستلام: 2017/12/28 - تاريخ القبول: 2018/3/19
hadjahmedkhelifi@yahoo.fr

dealt with the world of symbols and legends in his poetry due to its nature and meanings and moved away from its imaginary fairy tale her stature Intellectual and spiritual created by the human imagination, as the legendary icon shows that women in the poetry of Moufdi Zakaria appear through the emotional dumping, which deals with national issues and touches lightly, hugging it so strongly that we do not notice a chill towards the issue of what it takes and do not let it stand a hesitant attitude.

Keywords:

legendary symbol, poetry of revolution, Zakariya, meaning, significance.



إن الكتابة في الرمز الأسطوري عند مفدي زكرياء قد نرى فيها شكلا من أشكال المقاربات النقديّة التي يمكن أن تؤلف تجربة إضافية للعمل النقدي، فنحن من خلال هذا البحث، نقوم بجمع واستقصاء الرمز الأسطوري الذي وظفه مفدي زكرياء في شعره، ثم نعمد إلى ما قيل فيه من آراء متواترة ووجهات نظر متباينة، تصلح نسبيا أن تكون طريقة جديدة في المقاربة النقدية التي نحاولها، من خلال التركيز على الرمز والأسطورة معا، ونحن إذا كنا نعترف منذ البداية، أنه ليس ثمة مدرسة متميزة في الدراسات الأدبية للأسطورة والرمز غير أننا نقر من غير شك بوجود معان متباينة ومتعددة لبعض الكلمات الأساسية التي نستعملها في عملنا النقدي هذا، فالأسطورة تشير أحيانا، كما يقول برنيس سولت[1] "إلى أقاصيص الأقدمين، كما تشير أحيانا إلى أشكال الإيمان المختلفة، أو أن لها وظيفة الكتابة الخلاّقة أو الكتابة الرمزية". ويضيف سلوت: "الأسطورة تشمل النمط الأعلى، ولكنها تتماشى كذلك مع الليجورة. وعلى غرار ذلك نجد معنى الرمز يتداخل أحيانا مع مصطلحات أخرى"[2]، كأن يقال مثلا إن الرمز يربط في أحيان كثيرة بين عنصرين أو أكثر، وبالرغم من هذا القول فنحن نرى أن الكتابة والأسطورة، تقوم واحدتهما أو كلتهما مقام الرمز، وتؤديان أيضا تجربته.

ولعل المعالجة النقدية التي نقوم بها، والتي تستند في الأساس إلى دراسة

الرمز الأسطوري في شعر مفدي زكرياء تحتم علينا بادئ ذي بدء، إمعان النظر مليّا في ازدواجية الأدب في شعر مفدي زكرياء، حيث نرى أن هناك معطى في مضمون اللغة ومعطى آخر في شكلها، وما هو إلا تجسيد في بنية النص الكلية. والرمز الأسطوري يظهر من خلال الإشارات الدلالية التي يحويها المعنى أو المضمون والعاطفة ولكنه غير مدوّن، إذ أنه يندمج في النمط الأعلى، أو التعبير عن موتيفات غريزية كونية مختلفة، أو أنساق من السلوك والمعتقد الإنساني تأتي مشحونة بزخم عاطفي بدائي، والرمز الأسطوري منه التقليدي والمختلق، هو الشكل القصصي لتلك الرموز النمطية العليا، التي تؤدي معاً إلى كشفِ متماسك المعنى عما يعرفه الشاعر ويؤمن به "فالرمز الأسطوري يوجد بلغة ما هو أعمق من كل شيء في ينابيع الشعور الإنساني وإدراكه"(3).

هذه المقاربة النقدية، ترمي إذاً، من حيث الغرض الذي تقصده، إلى معالجة جميع هذه المسائل التي يتضمنها النص الشعري عند مفدي زكرياء، ذلك من أجل كشف هذا الرمز الأسطوري ودوره في التعرف على القوى الأولية في الفعل الإنساني الثوري، مع مشاركته في تشكيل الرؤى التاريخية، وتفسيرها على ضوء ما نقع عليه من كشوف علمية توفرها لنا المصادر والمراجع... ومن المفترض أن الفن والنقد، كلاهما عملية مستمرة الخلق، وأن في الفن بعامة والشعر بخاصة طاقة على التعبير والتجديد، وعلى عاتق الناقد أو الباحث تقع مهام إدراك المعنى المتجدد دوما في أية قصيدة، ولعل التأمل في الهيكل الرمزي أو البناء الأسطوري لدى مطالعتنا الخطاب الشعري عند مفدي زكرياء يرفع عن كاهل الناقد عبء العمل النقدي، ويشحنه بطاقات متسمة بسمة الكشف حينا، والإبداع حينا آخر، أو كما قال أحد الباحثين "يرفع بوجه خاص الحواجز التي تقوم بين الناقد والمبدع"(4)، فالرمز الأسطوري عند مفدي زكرياء، يأتي عن أصالة الشاعر بما يعبر به من تجربة مستلهما جوانبه التراثية والطاقة إيحائية والغموض الذي يكتنفه، كما أنه يحول في بعض الأحيان الرمز الأسطوري إلى طلاسم يصعب حلها، وقد يقع مأخذ آخر، وهو التفسير الذي يلجأ إليه بعض

الشعراء قصد التخفيف من حدة هذا الغموض، فيملؤون قصائدهم بشروحات تفسر مراميهم من استعمال هذه الرموز، وتحدد مدلولاتها الخاصة، بما يذهب هو الآخر بكثير من رونق الشعر وإمتاعيته، التي تمثل بالدرجة الأولى في ما له من تلقائية وتذوق مباشر.

1 - الرمز الباعث على الأسطورة في شعر مفدي زكرياء:

في نظرة متفحصة لشعر مفدي زكرياء لا نجد أثرا للرموز الخاصة، وكل ما له في هذا الجانب إنما هي رموز تراثية، أكثرها من القرآن الكريم، وكثيرها من التاريخ العربي أو من التراث الشعري، وغالبا ما نراها تتألف "من أسماء وقصص الأبطال والأرباب، من حيث مولدهم وموتهم وحبهم وبغضهم وأحقادهم، ومؤامرتهم وانتصاراتهم وهزائمهم، وأعمال الخلق والتدمير"(5). ويلجأ مفدي زكرياء إلى استعمال الصور البلاغية كالكناية والاستعارة، وبعضها الآخر ورد في صور فنية مركبة كالتشبيه في قوله(6):

قام يختال كالمسيح وئيدا   يتهدى نشوان يتلو النشيدا

حيث وظف شخصية المسيح عليه السلام، ليرمز بها إلى ما يتمتع به أول شهيد بسجن بربروس، من ثبات على المبدأ واستهانة بالآلام وبالموت في سبيل القضية التي يؤمن بها، ومن تضحية بلغت به أن يقدم نفسه فداء لوطنه.

فالرمز الأسطوري له صلة بخلق نظام إنساني أو فعل حضاري متميز في هذا الشكل، على أننا نرى بعض أوجه الشبه الموضوعية تقوم بشكل أو بآخر بين معظم الرموز القديمة، وإن كانت تختلف اختلافا بينا، إن من جهة اختيار المواقف الصدامية مثلا، أو من جهة دوافعها، وذلك نظرا لما يتفق وتاريخ ما يؤلفه مفدي زكرياء حول مزاج الشعب الذي أنتجها، كوسيلة خاصة التي اتبعها أثناء عملية الإبداع.

ولعل الشاعر عندما تناول عالم الرموز والأساطير في شعره نظرا إلى طبيعتها ومدلولاتها وابتعد عن روايتها الخرافية الوهمية، لأنه كان يبحث عن منزلتها الفكرية

والروحية التي يصنعها الخيال الإنساني، فالكثير من العلماء من يؤمن بأن أساطير العالم القديم تمثل عن جدارة منجزات الروح الإنسانية إلى أن تتصل بعملية الخلق الملهم للعقول الشاعرية الخيالية الموهوبة، قادرة على إرسال تأملات كونيّة عميقة، لهذا ربما يكون مفدي زكرياء قد اعتمد في شعره على الأسطورة القديمة التي ترتبط ارتباطا وثيقا بالمناسك والشعائر الدينية، حتى كانت كأنها تبدو له مناسك منطوقة، مما دفع بعض الناقدين بأن يرى أن الأساطير القديمة هي الأسس الفعلية التي تطورت عبر الروايات الخرافية "من أجل تفسير طبيعة الكون ومصير الإنسان وأصول العادات والعقائد والأعمال الجارية في أيامهم، وكذلك أسماء الأماكن المقدسة والأفراد البارزين"(7). كما استعان مفدي زكرياء ببعض الرموز التي توحي إلى طابع بدائي أولي، التي يشترك فيها العقل الباطني الجماعي للناس من حيث استعماله لبعض المدلولات التي انتقاها من التراث العربي، ومن الرموز التي استقاها الشاعر في هذا المجال قوله(8):

والنار في مس الجنون عزيمة   يصلى بها المستعمر المتكبّر

ففي البيت حديث عن دور النار التي ترمز إلى السلاح بشتى أنواعه في مقاومة الاستعمار وإرغامه على الاعتراف بالحق لذويه، ولكي يؤدي الشاعر هذا المعنى وظف رمزا مشهورا في الطب الشعبي، وهو علاج الأمراض العقلية والجنون عن طريق الكي بالنار، حيث يكوى المجنون بالنار لكي يرجع إلى عقله وصوابه، فالاستعمار في سياسته بالجزائر المتمثلة في التسلط والاضطهاد إنما هو مصاب بالجنون، ولكي يشفى من جنونه لابد من كيّه بالنار، وهذه النار هي نيران الأسلحة والمدافع والقنابل... والثورة الجزائرية بهذا المفهوم ليست إلى علاجا للمستعمر الذي فقد عقله وأضاع رشده، فأصبح يقوم بتصرفات لا يقبلها عقل ولا منطق.

فعندما نقيم هذا الرمز من حيث وظيفته الإيحائية، نرى أنه يؤدي معان متعددة، فوصف الاستعمار في تسلطه على الجزائر بالجنون إيحاء بفداحة الخطب

وخطورة السياسة التي ينتهجها وابتعاده عن الحق والصواب، إذ المجنون أقدر الناس على القيام بتصرفات غريبة ولا معقولة، واستعمال النار لعلاج المجنون يشير إلى عدالة الثورة الجزائرية وشرعية كفاحها، فليس المقصود منها الظلم أو أي شيء آخر، بل إرجاع الحق إلى نصابه، وإصلاح الأوضاع، والنار التي تقاوم بها لا تعدو كونها دواء مناسبا يتطلبه ما به من مرض، ثم إن علاج المجنون يعتبر عملا إنسانيا وواجبا على الآخرين لأن فيه مصلحة للمجنون نفسه إذ أنه سيكف عن إيذاء الآخرين وأذى نفسه أيضا، وإن كان هناك من علماء النفس من يرى أن هذه الرموز هي ذخائر ذات طابع بدائي أولي، تحولها إلى أسطورة لعلاج بعض الأمراض النفسية "إذ هي بالأحرى نتائج لمحاولات جادة هادفة عميقة، ليعبر عما لا يمكن التعبير عنه ووضع ما لا يمكن التعبير عنه في ألفاظ موحية"(9)، ولشد ما يثير الباحث ويقلقه اليوم هو ألا يرى قيمة ملموسة لما يحصله المرء من نظرة على أصل الرمز الأسطوري وكنهه ومدلوله، فهي تقوم في وثائق الأقدمين المكتوبة على روايات مفترضة ومرتجلة، وهذا من أجل أن يأتي بحثه دقيقا وموضوعيا في فحصه للوثائق المكتوبة، لأنه اعتمد في كثير من الأحيان على ترجمات هادفة استطاع ضبطها، كما عكف على ظاهر الأمور لاتخاذ تفسيرات عميقة لمواد النصوص، وهناك من يقول "إنه ربما اتخذ من الاستنتاجات والتخمينات الأكثر افتعالا نظريا وفروضا تخلل ذلك الميدان القاحل والممتع من الدراسات الإنسانية"(10).

إن أية محاولة لدراسة الرمز على أساس أنه الباعث على الأسطورة في شعر مفدي زكرياء، تدفعنا إلى الظن أن هذه الرموز كانت مرتبطة بحياة الشاعر، تماما كما ارتبطت بجميع جوانب الأخرى المتصلة بها أو المتفرعة عنها، فما يدور في خلد الشاعر أن هناك قوى تسيطر عليه وعلى أفكاره وعلى أفكار الشعب الذي يسعى إلى تحريره، وهذه القوى لا طاقة له عليها، حيث بدأ تفكيره يتجه نحو الاعتقاد في خوارق تختص بالقوى التي لا يراها وإنما يرى أثرها، وبخوارق تختص بطرق إبقاء سر تلك القوى والسيطرة على ما يؤدي إلى الوقوع في ذلك الشر، ويبدو أن

حياة الشعر بدأت تتعقد، فظهر لديه معتقدات متنوعة كونت جزءا هاما من حياته التي بدت، وكأنّها تهجس بذلك السلطان الخفي والطرق الموصلة لاتقائه أو التقرب منه، مما هيأ لظهور عالم الأساطير في سماء تفكيره من ذلك قوله: يصف مدينة قالمة(11):

وقالمة تزهو حمامها   يهدهد معسولا أحلامها
يشيع بخارها ريحها   ويشكو مواجع آلامها
ويرجف بسكانها ساخطا   فيسمح ضاع أثامها

وتفسر هذه الأسطورة متواترة جيلا عن جيل، قصة نعت الحمّام بالمسخوطين، أن قرانا وقع في إحدى القبائل المجاورة للحمّام، زفت فيه أخت لشقيقها وأقيم حفل الزفاف بالحمّام المذكور، في جمع يترأسه القاضي الذي حرر عقد الزواج وسط عدّو له وأعوانه، فسخط الله عليهم ومسخهم أحجارا على أشكال أدمية، وانطلاقا من الإيحاء بهده الأسطورة جاء سخط سكان قالمة وضواحيها على كل منتهك للحرمات، وجاءت انتفاضتهم العارمة ضد التحدي الاستعمار في أحداث 1945م، وصمدوا في وجه المجازر الوحشية التي كان يقوم بها الجلادان "ليستر" و"كابونيل" اللذان شملهما القصاص بعد ذلك على يد الفدائيين، لهذا يمكن القول إن مثل هذه الرموز كانت داعيا لتشكل الأسطورة التي دفعت سكان قالمة للانتفاضة ضد المستعمر الفرنسي، فهي "تقوم بأعمال التوجيه للذين يؤمنون بها، تحارب معهم وتخصبهم تنتصر لهم فكانت بذلك صورة ليس لعواطفهم وتفكيرهم وخيالهم فحسب وإنما أصبحت صورة لهم ولأعمالهم"(12). لهذا ذهب معظم الباحثين الأنتربولوجيين إلى التسليم بأن كثيرا من موضوعات الأساطير القديمة ترجع إلى تصورات ورموز دينية، وقد انتشرت في جميع أنحاء العالم على وجه التقريب، وأن جميع هذه التصورات والرموز الأسطورية، لم تكن تتألف اعتباطا من مجموعة من الموضوعات التي بدت وكأنها رصت بجانب بعضها بعضا، وإنما كانت تقف وراء قوة قادرة في شكل رمز على

التشكيل، استطاعت أن تكون العناصر الأسطورة وفقا لقانون ظهور المعتقدات الخارقة.

ومن الطبيعي، ونحن نبحث عن الرمز الأسطوري عند مفدي زكرياء، أن نتمهل قليلا عند بعض رموز الظواهر الطبيعية: الشمس، القمر، النجوم، وصلتها بالنهار والليل والظلام والصبح والشفق والعواصف والحرب والخصب، ونتدبر قيمة كل من الرواية الشفوية والرواية المكتوبة المتصلة بها، فمن شعر مفدي زكرياء نعرف طقوس الشعب الجزائري، وتبين لنا مقدرته على التجريد، وعلى التفكير الرمزي لديه، حتى باتت هذه المقدرة أقوى من أن يتصورها عصر التفكير الحديث والمعاصر، وبسبب ذلك ربما نعجز عن استكشاف المعنى التأويلي والتفسيري أو الأسطورة والرمز، كما نعجز عن فقه محتواه الحاضر في استعانته لبعض الرموز والأساطير والعقائد الدينية، والذي يبين لنا المغزى الذي يرمي إليه الشاعر وكيف أنها لا تقتصر مطلقا على شروق الشمس وغروبها والليل والظلام... إذ تبين هذه الأساطير والرموز أكثر من صلة تتعلق بالحياة الخالدة الناعمة وجميع جوانبها المتصلة بالطبيعة الصامتة التي تبعث في النفس الخوف على مصير أو الأمل في الحياة، وبكلام آخر فإن جميع هذه البواعث، كانت تظهر في ظروف الشاعر الروحية فتتماثل مع نشاطه الدائب وكفاحه الدائم ضد هذا الواقع، وهكذا نحن نرى أنه من الممكن، وفقا لقوانين الطبيعة أن تنشأ هذه الرموز والأساطير من الأفكار الإنسانية عند الشاعر بصور متشابهة في المجالين الروحي والمادي، فالأفكار الدينية لا تجد مجالا لظهور في الطقوس فحسب، بل في الرموز الأسطورية التي يعتمد عليها الشعب، لأنها في اخص ملامحها كثيرا ما كانت تمثل نتاجا من حكايات الشخصية الجزائرية التي حددت له الإطار الحضاري بوصفها حالة عقلية أو روحية تمثل في صورة ما كان في زمان ومكان، وهي من هذا المجال الفكري والروحي كانت تستمد صورتها العامة دائما وأبدا.

2 - بداية الأسطورة في شعر مفدي زكرياء:

نريد أن نذكر أولاً، أن جميع الباحثين الذي تصدوا بالدراسة والبحث في

شعر مفدي زكرياء، نقداً ومفهوماً، أو من ناحية الدراسات المعاصرة، قد اصطدموا بصعوبات هائلة، حيث حاولوا تحليل شخصية الشاعر أو ظروف عيشه وحياته، أو دراسة الحياة الاجتماعية والفكرية والعقلية التي سبقت تكوين وتأليف الشعر من طرف مفدي زكرياء، بحيث يمكن أن نقول إن هذه الدراسات بعد استيفائها للنتائج أصبحت كاملة وناضجة، ويذكر أنه لا تستطيع أية رواية أن تقدم لنا خبرا صحيحا عن بداية التفكير الأسطوري عند مفدي زكرياء، غير أن هناك من الباحثين من رأى أنه بإمكان استخلاص بعض النتائج المفيدة في هذا المجال إذا ما عمدنا إلى دراسة مقارنة لبعض الملابسات المتشابهة بين شعراء تلك المرحلة ولا سيما لجهة التفكير الأسطوري عند مفدي زكرياء(13).

فالشعر الذي تستعمل فيه الأسطورة "يعمل على إيحاء القوى الروحية بتأثير سحري"(14). وكثيرا ما كان يتبنى مفدي زكرياء التفكير الديني كأساس لمعتقداته الملحمية الشعرية، فالملحمة مثلا تبنى أساسا على التفكير الديني، فهي وليدة عنه، والدين فيها يمثل عصبا يحرك الأحداث ويغير مجاريها، وخلفية ينطلق منها الشاعر للتعليل والتفسير والحكم في الأخير، فإذا كان العنصر الديني في إلياذة هوميروس متمثل في اجتماع الآلهة المتعددة على قمة جبل الأولمب، كما تجتمع البرلمانات والهيئات التنفيذية في عصرنا الحديث، وتصدر أحكامها بالنطق لا يبتعد كثيرا عن منطق البشر، إذ تحيز وتغار، وتتناقش، فإن الدين في إلياذة الجزائر يلعب هو الأخر دورا أساسيا لكنه يختلف في صميمه عن إلياذة هوميروس، فهو عند مفدي زكرياء دين السلام القائم على أساس الوجدانية في كل ما يتصل بالله أو قد يلعب هذا الدين دورا خطيرا في توجيه الأحداث وتقرير المصائر، حيث ركز الشاعر على دوره كثيرا مشيرا إليه في أكثر من موضع مصرحا بخطورته وتحكمه في زمام الأحداث، ويبدو هذا واضحا بدءاً من المقدمة الخاصة بوصف الطبيعة الجزائرية، حين يربط الشاعر بين جمالها والإيمان حجة الله ودليل وجوده(15):

جزائر يا مطلع المعجزات ويا حجة الله في كائنات

وبسمة الرّب في أرضه ويا وجه الضاحك القسمات

ومحصلة ما تقدم أن أولية الأسطورة في شعر مفدي زكرياء كانت شديدة الصلة بالممارسات الطقوسية في الدين، وتطورت عن طريق الممارسات اليومية والانفعال الحماسي الذي صاحب تلك المرحلة، رغم أن الكثير من الباحثين لم يستطيعوا أن يقدموا لنا الكثير من التصورات السليمة لأولية الأسطورة في شعر مفدي زكرياء، فهناك من اجتنب الحديث عنها واعتبرها نموذجا موازيا لعمل الدين، وهناك من ربطها بالتراث الشعبي وآخرون ربطوها بالأدب القديم.

3 - المرأة والطبيعة والرمز الأسطوري عند مفدي زكرياء:

نود الإشارة في هذا البحث أن المرأة في شعر مفدي زكرياء قد تناولها من خلال الإغراق العاطفي الذي يتناول القضايا الوطنية ويلامسها بخفة، ويعانقها بشدة، بحيث لا نلاحظ فتورا نحو قضية ما يتناولها ولا تدعه يقف اتجاهها موقفا مترددا، فمفدي زكرياء لا يملك اتجاه مختلف القضايا إلا وجهة نظر واحدة ومحددة تتسم بالثورية، ويضع نصب عينه الهدف المطلوب، وهذه هي الوجهة التي يعبر عنه بكثير من الإغراء ويدافع عنها بشدة، ونود الإشارة هنا أن المجتمعات البدائية الأولى تكشف لنا أن العقيدة القديمة التي كانت تقول إن التناسل سر تختص به المرأة وحدها دون الرجل، وبسبب من ذلك كانت الجماعة تنتسب إلى طوطم القبلية المقدس الذي يشعرهم بالوجود روابط دموية بين أفرادها، أي بوجود صلة رحم بينها، لأن الأبوة غير معروفة عند أهل الطوطم، لهذا فقد كان مرجع النسب عندهم إلى الأم[16]. ولأن فكرة الأمومة كانت التجسيد الحقيقي لفكرة الخصوبة التي نمت وعاشرت طموحاتهم الحياتية اليومية والتي كانت تحرضهم على البحث مثلا "عن بقعة خضرة وسط البلقع، وعن غدير الماء في أرض الحصى الرمّال، وعن سرب غيوم، في وهج الهاجرة"[17]، فقد كانت صورة الآلهة (الأم/المرأة) تبرز استعدادا لهذه الوظيفة. ويمكن هنا القول إن الإغراق العاطفي الذي كان يستعين به مفدي زكرياء خلال استعمال صورة المرأة بإنصاف الحلول في المشكلات التي يتناولها، فنظرته إلى القضايا تتسم

بالتطرف العاطفي والمثالي في بعض الأحيان، ففي سنة 1930م ينظم الشاعر قصيدة يتحدث فيها عن الجزائر، مصورا إياها في صورة أم مسكينة، تنوء تحت كارثة جلى وصاعقة دهماء (الاستعمار طبعا) يصارعها الردى، ويبتز منها حياتها وينهب خيراتها، إذا حاولت رفع رأسها لإعلان حقها أو سعها الدهر لطما ولكما، واذا نظرت إلى الحياة، وما لها من غايات طمس لها بصرها، وإن حاولت أن تستنشق هواء السعادة صافيا، سلط عليها من جراثيمه ما يملأ ذلك الهواء، وإن جال بفؤادها غرام العلياء أرشق سهما في ذلك الفؤاد[18]:

حنانا على أم تنوء عليلة   بكارثة جلى وصاعقة دهما
حنانا على أم يصارعها الردى   ويأكلها ولوعة دهرها لما
ويبتز منها الدهر دوما حياتها   وينهبها جبرا ويسلبها حتما
إذا رفعت يوما مع الحق رأسها   أخربها لكما وأوسعها لطما
وإن شخصت نحو الحياة بناظر   بصير إلى غاياتها رده أعمى
وإن نشقت ريا السعادة صافيا   أهال عليه من جراثيمه جما
وإن جال يوما خاطر بفؤادها   غراما إلى العلياء أرشقه سهما

ونتيجة لذلك يقف الشاعر موقف المنبه المشير إلى مواطن الداء، بأسلوب يغلب عليه الإغراق العاطفي، حيث يرفض مفدي زكرياء جميع الأثقال التي يفرضها المستعمر وينطلق من عاطفة يستعمل فيها صورة المرأة إلى أبعد الحدود، يقول بوندان في هذا الشأن في تحليله العلمي لمثل هذه الظواهر "إن المغزى من تضخيم الإغراق العاطفي باستعمال صورة المرأة هو مغزى أسطوري لاستحضار المرأة بوصفها مصدر الخصوبة واستمرار الحياة والبقاء والانتصار"[19]، فنحن نقع على هذا الرمز الأسطوري المعتقدي المتسرب من عبادات الشعوب القديمة في مختلف الصور التي جمعها العرب للأمومة والخصوبة والتي جعلوها رموزا مقدسة، ويمكن إدراج شعر مفدي زكرياء ضمن الغزل السياسي الشائع لدى كثير من

الشعراء الجزائريين، والذي ظهر مع مطلع القرن العشرين، واستمر حتى الخمسينيات نتيجة عوامل معقدة، والذي يتغزل فيه الشاعر ويعبر عن حرقته ولوعته وعن دموعه الغزيرة وحرقة نفسه، وكل ذلك ليس لحبيبته أو خليلته، وإنما للوطن، أو لقضية وطنية مثل الحرية.

وهذا النوع من الشعر اتخذت فيه أسطورة المرأة شكلين مختلفين يختلفان في درجة اقترابها من الغزل الحقيقي، واتحدت في الطابع العام الذي هو تغليب العنصر الوطني على الغزلي الوجداني. فالشكل الأول: التعبير عن حب الجزائر والتعلق الشديد بها والاستعداد لتضحية في سبيلها بتصويرها امرأة ملكت على الشاعر لبّه، فهام بها، وأصبح لا يهمه إلا أمرها، فيسبغ عليها صفات الحسن والجمال، ويوغل في نفسه المعذبة وما يلقاه من الألم والوجد في سبيل محبوبته.

والجدير بذكر أنه إذا كان من أسباب التعبير عن المشاعر الوطنية بهذا النوع من الشعر، الميل إلى الرمز والتمويه، اتقاء اضطهاد المستعمر، بحيث لا يصرح الشاعر بتعلقه بالجزائر أو بقضية وطنية، مثل الحرية، وإنما يحبسها في شكل أنثى لا يذكر اسمها[20]، أو يعطي لها اسم في أغلب الأحيان إيغالا في الرمز والتمويه[21]، فإن السبب الهام يكون واردا عند مفدي زكرياء نظرا إلى أنه في جميع القصائد التي تنتمي إلى هذا النوع من الغزل لا يخفي أن محبوبته هي الجزائر، فهو يسميها في مطلع القصيدة باسم أنثى كما يفعل الشعراء الآخرون كونه عندما تخف حدة التأوه والتألم يعلن عن هويتها بصورة صريحة وكأن الشاعر يحسن أن الشحنة الوطنية فيها لم يستطع أن يعبر عنها جيدا ذلك الأسلوب الرمزي، فيعدل عنه تناول الصريح للقضية الوطنية[22]:

الحب أرقاني واليأس أضناني   والبين ضاعف آلامي وأحزاني
والروح في الحب ليلى ستحال إلى   دمع فأمطره شعري ووجداني
أساهر النجم والأكوان هامدة   تصغي أنيني بأشواق تحنان

لكن ليلى هذه ليست إلا الجزائر، ففي قصيدة أخرى يقول[23]:

رفقا بلادي فأنت الكون أجمعه   لولاك كنت بلادي هالكا فاني
لك الرقاب وما في الكون من نفس   مدي يمين الوفا يا عين إنساني

ففي الشكل الثاني من هذا الغزل هو غزل حقيقي لكنه ليس غزلا خالصا لها بل ملتحم بالوطنية فيه عاطفة حب نحو الأنثى لكنها ممتزجة بعاطفة حب الوطن. ويصعب في البداية أن نميز أيها الأصل، وأيهما يخدم الآخر، فالعاطفتان متداخلتان، والشعر متشبث بالمرأة بالوطن في آن واحد، لكن عند انعدام النظر، يتبين أن عاطفة حب الوطن هي الأساس وتمثل محور الإلمام، ذلك أن الشاعر لا يعلل حبه للوطن بتعلق بالأنثى، وإنما يذكر أن العاطفة الوطنية هي التي أججت فيه نار الهيام والحب الأنثوي، وبالتالي فلولا حبه للوطن وهيامه لما شعر بغرام للأنثى يمتلك قلبه، والعكس صحيح، فوراء قضبان سجن بربروس، وعندما يبسط الليل أجنحته وينام من الشجن تهيج المتواجد في صدر الشاعر فيتذكر الأحبة وأيام الأنس، فترفرف روحه منسابة لخارج السجن لتحلق فوق ربوع الأحبة، ثم تعود إلى الشاعر منهم يجو عطرته، جعلت السجن كله يعبق عطرا(24):

ورب نجوى كدنيا الحب دافئة   قد نام عنها رقيبي ليس يسترق
عادت بها الروح من سلوى معطرة   فالسجن من ذكر سلوى كله عبق
سلوى أناديك مثلهم خطاء لو   أنهم أنصفوا كان اسمك الرمق
يا فتنة الروح هلا تذكرين فتى   ما ضره السجن إلا أنه ومق

وملاحظ من خلال هذه الأبيات أن يصور لنا الشاعر حياة الخصوبة المتحركة بصورة المرأة، وإن كان قد ترك الوجه الصحيح خاليا من الملامح دون أن ننسى ربط هذا الوجه بالوطن، ولا ننسى أيضا أن المرأة معشوقة من الرجل عند الشاعر، لأنه يريد أن يبحث عن منحوتات من كلماته شبيهة بالتماثيل التي تجعل المتعبد يتحرى عبادته في مناجاته، فيظهر الرمز الأسطوري أن المرأة دلالة على الخصوبة المجتمع الذي يتمنى أن تطلع على يده شمس الحرية، ولا شك أن

الشاعر رشح المرأة لتكون الصورة المثالية التي شكلت العنصر الأساسي في قصائده فالكون والنجم والدمع والأشواق والليل والمطر كلها تماثل في رقتها ونقاءها وأديمها عناصر موجودة في المرأة، مما يشر أن مفدي زكرياء يحاكي أساطير قديمة أمس رحما بالديانات القديمة التي كانت تعبد فيها (الشمس/الأم)، (القمر/الأم)، (النجم/الأم) ونظرائها ورموزها القديمة.

فعبارة (المرأة/الأم) الصورة المثالية للمرأة، فالأم هي الصورة الجزئية استمدت عناصرها في شعر مفدي زكرياء من أصول دينية وأسطورية قديمة، فالوعج مثلا من العناصر الأساسية التي استخدمها الشاعر الجاهلي في صورة المرأة حيث كان يتكلم عن نقاء أديمها وإشعاع بياضها ونضارة بشرتها، فيحاول أن يجعل من هذه الصورة تكمل جوانب الصورة العامة للمرأة، هذا ما كان يلجئه للتوسع فيها، والإشارة إلى أصلها القديم الذي يربط بين لاعج والحب، إذ يتحدث عن خطوات استخراج هذه الصورة والغوص فيها، ونحن لا ننسى هنا الارتباط القديم لهذه الموجودات بالنموذج الأعلى لجمال الأنثوي، وهذا الارتباط القديم منه أصل الرمز الأسطوري في أفروديت اليونانية التي يحكى أنها وجدت محارة طافية على الزبد ومنه اشتق اسمها أفروديت من أفرويست بمعنى التبج أو زبد الموج وهي عين القلب، فالشاعر يشبه المرأة ويطلق عليها تشبيهات تقترب من المعنى الأسطوري، أو يكون هذا الرمز في بعض الأحيان ساترا صورته وراء الصورة الموحية بأصلها الديني، تتداخل في بناء هذه الرمز الأسطوري عناصر غيبية خارقة تحاول دون وصول المعنى إليها وكأن حارسها جنى، قادر على حمايتها، ولرب سائل عن سبب تصويرها بهذه الصور الخارقة اللامعقولة، والجواب أن الشعر يحاول دائما ربط الأحداث بأصولها الأسطورية القديمة، أو محاولة لربط التاريخ بالأرض أو التاريخ بالحاضر، لهذا لابد لمفدي زكرياء من أسطرتها كما نعتقد، لأن المرأة إن لم تكن محروسة فستكون محاطة بالأهوال، محروسة بالمصائب والمكائد، فهي بذلك السّر المقدس، لأنها باعثة الحياة الخالدة والفجر الجديد.

أما الطبيعة فهي وليدة مشاعر الثورة عند مفدي زكرياء، فإن وجه تلك

الطبيعة حمل من ملامح الثورة الشيء الكثير، فهي ليست عند مفدي زكرياء رومانسية ولا حالمة تغرى بالإخلاد إليها والتمرغ في أحضانها وإنما هي طبيعة حية ثائرة توافق القوى الأسطورية بين أدوات الطبيعة[25]:

أرض الجزائر والسماء تحالفا فاختلط حلفها النجيع الأحمر

والأطلس الجبار بث قراره فاندك منه الأطلس المتجبر

ولاشك في بحوث العلماء أكثر من إشارة إلى أن قوى الطبيعية اتخذت أطرافا في صراعها مع البشر، وقد ظهر أن الأرض والقمر والشمس كانوا متصارعين ثم اقترن ببعضهما البعض، وقد ظفر الباحثون في نصوص المسند بأخبار تتعرض إلى أسطورة صراع القمر والشمس والأرض وزواجهم كما أن في عربيتنا لفظ (اقترن) نطلقها عل اقتران الشمس بالقمر، وفي هذا معنى الازدواج كما يقول دواد علي[26]. نرى أن مفدى زكرياء عانى من مسألة الاستعمار معاناة جماعية يومية، جعلته يشارك كل القوى الطبيعية عبرت عن ذاتها بالرمز والنموذج الأصلي[27]، فقد تطورت المسألة إلى حكاية عقدة معينة في المخزون الثقافي أو عملية تداعي الرمزي مع الأسطوري أو التماثل معه أو اعتماده قناعا فنيا للشعر الثوري، إلى قضية وجود أساسي، وهو حضور لا وجود له إلا من خلاله، ولا يتحقق الفعل الشعري إلا برؤياه إلا فيه، ولعله من المستحسن قبل البدء باستعراض الرمزي الأسطوري في شعر مفدي زكرياء أن يركز المرء على بعض المنطلقات الأساسية في فهم تجربة هذا الشاعر.

إن مهمة الشاعر مفدي زكرياء تكمن في قدرته أن "ينفذ بحدسه وتجربته إلى أعماق قضايا وطنه"[28]، وهذه المهمة أو المحاولة هي عسيرة تقتضي القدرة الفائقة على نقل معاناته بقدر ما تقتضي القدرة على التعبير عن تلك المعاناة، فالقضية لا تنحصر في المعاناة والتجربة، بل إنها تمتد إلى موضوع التعبيري لهذه المعاناة، وهذا التعبير قادر على توصيل المعاناة برؤيا بارعة إلى المتلقي والشاعر في حد ذاته يعتمد على مهمة التوصيل تلي مهمة أصالة التجربة في الأهمية.

ففي هذا التوجه ما يستدعي إلى ذهن مفدي زكرياء التقارب بين الرمز والأسطورة في الفعل الشعري، فالتقارب واضح بين أدب يعتمد مثلا عليا مستخرجة من أماني الشعب وتاريخه ومزاجه النفسي ومقومات حياته وبين الرمز الأسطوري المنبثق من ضمير الأمة والمعبر عن طموحاتها. يمكن القول إن الرمز الأسطوري في شعر مفدي زكرياء يشكل الماء والدقيق في العجينة الشعرية، فهذا الشاعر العربي رأى في الشعر فعلا حضاريا هادفا، لا يمكن له أن يعبر عن نفسه إلا من خلال الرمز الأسطوري، وسعى دائما ليحقق هذه الرؤية، ومن هنا فإن الباحث يجد الرمز الأسطوري في شعر مفدي زكرياء في كل قصائده: النهر الرماد، الناي، الريح، الرعد، الشمس، الجحيم، المسيح، ثمود، كل هذه العوالم مرتبطة متفاعلة من الرمز الأسطوري، أكثر من هذا فإن مفدي زكرياء قد تحول في سيرته كلها إلى رمز أسطوري، لهذا كله فإن ملاحقة كل رمز أسطوري في الفعل الشعري لمفدي زكرياء تحتاج ليس إلى دارسة واحدة أو إلى جهد فرد، بل إلى أكثر، إنه عمل يتطلب دراسات كثيرة متعددة الجوانب متنوعة المناحي والرؤى تتعاون فيها المناهج الدراسية والتحليلية المختلفة.

ومحصلة الكلام إن الرمز الأسطوري كان يعمل داخل الوجدان العربي القديم على تفجير التجربة الفنية عند مفدي زكرياء، ليأتي هذا الرمز الأسطوري أكثر دلالة وأكثر تجاوزا للواقع آنذاك، ومن هنا كان أغلب ديوان شعره يتخذ أشكالا الصور الأسطورية نكاد نلمح فيها البذور الأولى لمواقف الوجودية الشديدة الصلة بالحضارات الشرق القديم المعاصرة لها أو السابقة لها، كما نكاد نلمح مواقف مماثلة فيها من المثالية ما فيها من الواقعية رغم الفروقات البينة في هذه المواقف التي تدل على التأكيد على الذاتية مرة وعلى الموضوعية مرة أخرى، وذلك دون أن تخرج من أجواء الميثولوجيا العفوية المتصلة بالشعائر والطقوس المعتقدات الفكرية المحيطة بها.

الهوامش:

1 - جبرا إبراهيم جبرا: مقدمة الأسطورة والرمز، منشورات وزارة الإعلام، بغداد 1987م،

ص 5.

2 - نفسه.

3 - المصدر نفسه، ص 6.

4 - د. صموئيل نوح كريمر: أساطير العالم المتقدم، ترجمة الدكتور عبد الحميد يوسف، مطبوعات الهيئة المصرية للكتّاب، مصر 1984م، ص 8.

5 - المرجع نفسه، ص 9.

6 - مفدي زكرياء: ديوان اللهب المقدس، الطبعة الأولى، الجزائر 1973م، ص 9.

7 - سلفستر دي ساسي: مذكرة في أصل الأدب الجاهلي عند العرب وآثاره القديمة، باريس 1808م، ص 22.

8 - مفدي زكرياء: إلياذة الجزائر، ص 85.

9 - جروسيه إيمانويل: أوائل الفن، بلجيكا 1984م، ص 242.

10 - كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، برلين 1943م، ج1، ص 48.

11 - مفدي زكرياء: ديوان اللهب المقدس، ص 34.

12 - د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بغداد، ج1، ص 37.

13 - المصدر نفسه، 35.

14 - المصدر نفسه، 67.

15 - مفدي زكرياء: ديوان اللهب المقدس، ص 46.

16 - أ.ب. تشارلز ورث: الإمبراطورية الرومانية، ترجمه رمزي عبده جرجس، مراجعه محمد صقر خفاجة، دار النهضة، مصر 1965م، ص 113.

17 - أبو عبادة الهروي: كتّاب الغربين، تحقيق محمود الطناجي، ج1، ص 59.

18 - مفدي زكرياء: جريدة وادي ميزاب، عدد 12، السنة الأولى، 17 ديسمبر 1926م.

19 - د. مصطفى نصر: الصورة الفنية في الشعر الجاهلي، الطبعة الثانية، مصر 1986م، ص 139.

20 - مثلما فعل رمضان جواد في قصيدته في الحرية والتي مطلعها:

لا تلمني في حبها وهواها لست أختار ما حييت سواها

21 - الهادي السنوسي الزاهري: مفدي زكرياء، شعراء الجزائر في العصر الحاضر، ج1، ص 152.

22 - مفدي زكرياء: ديوان اللهب المقدس، ص 57.

23 - المصدر نفسه، ص 39.

24 - المصدر نفسه، ص47.
25 - المصدر نفسه، ص 52.
26 - شهاب الدين محمد بن محمد: الالتزام في الشعر العربي، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، بيروت 1987م، ص 45.
27 - د. مولود قاسم: محاضرات الملتقى للفكر الإسلامي، ص 26.
28 - المرجع نفسه، ص 27.

References:

1 - Al-Harawī, Abū Abbāda: Kuttāb al-Gharbiyyīn, edited by Maḥmūd al-Ṭannājī.

2 - Alī, Jawād: Al-mufassal fī tārikh al-‘Arab qabla al-Islām, Baghdad.

3 - Brockelmann, Carl: Geschichte der arabischen Litteratur, Berlin 1943.

4 - Charleworth, Martin Percival: Al-imbraṭūriyya ar-rumāniyya, (The Roman empire), translated by Ramzī ‘Abdou Jarjīs, Dār al-Nahḍa, Cairo 1965.

5 - De Sacy, Silvestre: Mémoire sur l'origine et les anciens monuments de la littérature païenne des Arabes, Paris 1808.

6 - El-Zāhirī, el-Hādī Senoucī: Mufdī Zakariyya, shu‘arā’ al-Jazāir fī al-‘aṣr al-ḥaḍir.

7 - Ibn Muḥammad, Shihāb al-Din: Al-iltizām fī ash-shi‘r al-‘Arabī, Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1st ed., Beirut 1987.

8 - Jabrā, Jabrā Ibrāhīm: Muqaddimat al-’usṭūra wa ar-ramz, Publications of the Ministry of Information, Baghdad 1987.

9 - Kramer, Samuel Noah: Asāṭir al-‘ālim al-qadīm, (Mythologies of the ancient world), translated by ‘Abd al-Ḥamīd Yūsuf, Maṭbū‘āt al-Hay’a al-Miṣriyya li al-Kitāb, Cairo 1984.

10 - Naṣr, Muṣṭafā: As-ṣūra al-fanniyya fī ash-shi‘r al-Jāhilī, 2nd ed., Cairo 1986.

11 - Qāsim, Mouloud: Muḥāḍarāt Multaqā al-fikr al-islāmī, Alger.

12 - Zakaria, Mufdi: Dīwān al-lahab al-muqaddas, 1st ed., Alger 1973.

13 - Zakaria, Mufdi: Ilyādhat al-Jazāir, Alger.

14 - Zakaria, Mufdi: Jarīdat Wādī Mizāb, N° 12, 1926.



مجلة حوليات التراث، العدد 18، 2018، ص 167 - 178
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

منظومة الجوهر المكنون في صدف الثلاثة فنون وشروحها لعبد الرحمن الأخضري

إكرام مخفي
جامعة بشار، الجزائر

الملخص:

العالم أبو زيد عبد الرحمن الأخضري (920هـ-980هـ) من كبار علماء الجزائر في القرن العاشر الهجري، عرف نبوغا لافتا وتنوعا في الاهتمامات العلمية بين الدين واللغة والأدب إلى جانب ما عرف عنه من تصوف وترحال في سبيل العلم. وقد اخترت حقلا لغويا بارزا ألّف فيه هذا العلامة وهو علم البلاغة بمختلف أبوابه، حيث ألّف الأخضري منظومة من بحر الرجز بعنوان: "الجوهر المكنون في صدف الثلاثة فنون"، تقع في مائتين وواحد وتسعين بيتا، وهذا المتن قام صاحبه نفسه بشرحه لذلك سأتطرق إلى التعريف بمحتواه العلمي خاصة من حيث تبويبه، ثم ألتفت إلى شرحه ومقارنته بأهم الشروح التي تناولته لأنه من الأهمية بمكان. هذا دون إهمال الجوانب التي ركز عليها العالم الجزائري الأخضري، مع إبراز نقاط التميز والإضافات التي حملتها منظومته الشهيرة. وبهذا أكون قد حاولت الجمع بين النظم والشرح والدراسة.

الكلمات الدالة:

منظومة، شروح، الجوهر المكنون، وصفية، مقارنة.



The poem of Al Jawhar al Maknoun and its explanations of Abd al Rahman al Akhdari

Ikram Mekhfi
University of Bechar, Algeria

Abstract:

The scholar Abu Zayd Abd al-Rahman al-Akhdari (920AH-980AH) was one of the leading scholars of Algeria in the tenth century AH. He was interested in religion, language and literature in addition to what was known about him of mysticism and travel for the sake of knowledge. And I chose a prominent linguistic field in which this scholar was composed, which is the science of rhetoric in its various chapters, Al-Akhdari composed a compilation from Bahr

تاريخ الاستلام: 2018/3/24 - تاريخ القبول: 2018/7/12
samiasahli66@yahoo.com

al-Razz entitled: "The Essence within the Three Arts", located in two hundred and ninety-one verses. This text was explained by its owner himself, so I will address the definition of its scientific content, especially in terms of its classification. Then I turn to its explanation and compare it with the most important explanations that I dealt with because it is of great importance. This is without neglecting the aspects that the Algerian scientist focused on, while highlighting the points of distinction and additions made by his famous poem. In this, I have tried to combine versification and explanation and study.

Keywords:

poem, annotations, al Jawhar al Maknoun, descriptive, comparative.



نَظْم العلوم باب واسع وثريّ أسهم بدوره في إثراء المكتبة العربية عامة والجزائرية خاصة بعدد جدّ محترم ومعتبر من المخطوطات، التي بوجودها فُتح باب واسع آخر لنشاط التحقيق ومن ثمّة الشرح، ويبدو هذا جليّا لدى علمائنا الأجلاّء الذين نحوا هذا المنحى من أجل تسهيل المعارف والعلوم المختلفة وتيسير تلقّيها وحفظها من قبل طلاب العلم والمعرفة، وبهذا نجد كمًّا هائلا من المنظومات وشروحها المختلفة، مما يدعو الباحث إلى الدراسة والتحليل والمقارنة.

ومن بين علماء الجزائر البارزين في هذا المجال نذكر: العلامة عبد الرحمن الأخضري الذي يعدّ بلا منازع مفخرة وشرفا كبيرا نظرا لما تركه من آثار جليلة ومهمة في هذا الميدان على اختلاف موضوعاته واختصاصاته، حيث نجد فكره موسوعيا ناظما ومؤلفا في شتى العلوم الشرعية والعقلية والفقهية واللغوية والرياضية، وممّا له: "السّراج في علم الفلك" في علم الهيئة، "الدّرّة البيضاء في أحسن الفنون والأشياء"، وهي أرجوزة في الحساب، "السلّم المرونق" في علم المنطق، "مختصر الأخضري" في الفقه المالكي، "الدرة البهية في نظم الأجرومية" في النحو، وكذا "الجوهر المكنون في صدف الثلاثة فنون" في البلاغة، وهي المنظومة التي سنتناولها بالدراسة في هذا البحث. لكن في البداية يجدر بنا التعريف بهذا العَلم قبل التطرق إلى أثره السابق الذكر.

1 - من هو عبد الرحمن الأخضري؟:

على الرغم من الخلاف الذي دار حول نسب هذا العالم إلا أن الثابت والأرجح أنه "سيدي أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الصّغيَّر بن محمد بن عامر الأخضري"(1). كما اختلف أيضا في سنتي ميلاده ووفاته، غير أن الأرجح أنه عاش من سنة 920 إلى 953 للهجرة، وبذلك يكون الأخضري قد توفي وهو شاب في مقتبل العمر، إذ لم تتجاوز مدة حياته ثلاثا وثلاثين سنة(2)، ومنه تتبين قمة عبقريته، وتميز نبوغه في عصر عُرف بالتردّي والانحطاط والضعف في أحواله والموجودين فيه.

كانت نشأة عبد الرحمن الأخضري نشأة علمية فكان مستقيم الخلق، شغوفا بحب العلم، مسخِّرا حياته لتحصيله في شتى المجالات، وكان محيطه مساعدا على أن يحقق مكانة علمية مرموقة، فقد "اكتنفه والده بالرعاية والتعليم والتربية والتهذيب، وساعده في ذلك فطانته وذكاؤه وحرصه على المعرفة منذ حداثة سنّه، فكانت نتيجة اجتهاده أن كان عالما زاهدا متمكّنا من علوم النقل والعقل من الدين واللغة"(3).

لقد حرص الأخضري على التأليف والتدريس، حيث ظلت وفود الطلاب تصله في مسقط رأسه "بطنيوس" لذيوع صيته وتفوقه، وكان يوجههم إلى نهل العلم معقوله ومنقوله على حد سواء إلى أن توفي.

ومما شجع على نضج شخصيته العلمية أكثر ترحاله، شأنه شأن غيره من العلماء الذين يهبون حياتهم وجهدهم وعقولهم للعلم وحده، حيث رحل إلى الزيتونة ليحتك بعلمائها ويزداد تمكّنا وثراء واتساعا، ثم عاد إلى بسكرة ومنها ذهب إلى قسنطينة، وبعدها عاد إلى بلدته ليستقر بها مدرّسا ومعلّما، متخذا زاوية جده محمد بن عامر مركزا للإشعاع العلمي(4).

غير أن وفاته كانت بسطيف بينما كان يقضي الصيف - مثلما هو شائع لدى أهل الصحراء - في التل، إذ غادر الحياة سنة (953هـ-1546م) بالتحديد بكجال، لينقل جثمانه بعدها إلى بلدته "بطنيوس" ببسكرة، أين يتواجد بها ضريحه

إلى اليوم، والذي ظل مزارا للعلماء والرحّالة من بلاد المغرب جميعا[5].

لهذا يمكن القول إن هذا الرجل منارة من منارات الجزائر العلمية، وقامة من قاماتها العالية، إذ عاش من أجل العلم يطلبه ويلقّنه، ومات تاركا إرثا يعدّ كنزا ثمينا، فهو إلى جانب تأليفه في ميادين العلوم المختلفة كان شاعرا مُجيدا، حيث غلب على نتاجه الجانب العلمي، فقد كان لا يفرغ من أرجوزة إلا ويبدأ بالتخطيط لتأليف أخرى، ومع هذا كما ذُكر سابقا كان بين الحين والآخر "ينظم الشعر يناجي به ربّه، مثنيا عليه مستغفرا لذنبه، ثم يكشف صبابته التي يكنّها للرسول الأعظم"[6].

ويعد شعر الأخضري جيدا على قلته، لانشغاله بالتأليف في الجانب العلمي، كما أنه انحصر في غرض مدح الرسول صلى الله عليه وسلم، والثناء عليه والتوسل إلى الله سبحانه وتعالى بالدعاء[7]، وهذا راجع إلى اتجاهه الديني وزهده في حياته وقناعته وتعلقه بكتاب الله وحبه له ولرسوله الكريم، ولذلك نجد شعره رقيقا مرهفا عميق الأفكار والمعاني، يميل فيه إلى أسلوب الوعظ والتذكير بنعم الله عز وجل والثناء على رسوله.

2 - منظومة الجوهر المكنون في البلاغة وشروحها:

الجوهر المكنون أرجوزة نظمها الأخضري، ويصل عدد أبياتها إلى مائتين وواحد وتسعين 291 بيتا، وهي عبارة عن منظومة لخّص فيها كتاب "التلخيص في علوم البلاغة" لجلال الدين القزويني[8]، وهذا ما صرّح به الأخضري نفسه حين قال في البيتين التاسع عشر والعشرين[9]:

فجئته برَجَزٍ مفيدٍ　　　مهذّب منقح سديدٍ
ملتقِطا من درر التلخيصِ　　　جواهرا بديعةَ التلخيصِ

تقع هذه المنظومة التي اجتهد في تحقيقها الباحث محمد بن عبد العزيز نصيف، في إحدى وخمسين صفحة، تضم النص المحقق كاملا على أساس ما جاء في المخطوط مع التقديم له وفهرسة محتوياته.

بدأ عبد الرحمن الأخضري منظومته بحمد الله والثناء عليه والتذكير بمعجزة القرآن، وقدرة الله عز وجل، ثم الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، وذكر عنوان مؤلفه في المقدمة في قوله[10].

سمّيته بالجوهر المكنون ... في صدف الثلاثة الفنون

وكتاب الأخضري مقسّم إلى ثلاثة أبواب، وهو تقسيم منطقي تابع لأقسام البلاغة الثلاثة: البيان والبديع والمعاني. وقد سمّى كلا من هذه الأبواب فنا، مثلا: الفن الأول: علم المعاني، الفن الثاني: علم البيان، والفن الثالث: علم البديع. وتناول في كل فن ما يحتويه من مكونات وعناصر ودروس، فأخذ يتحدث في الفن الأول عن الخبر ثم الإنشاء، وفي الفن الثاني تطرق إلى مختلف الصور البيانية بداية من التشبيه، الحقيقة والمجاز، كما أدرج الاستعارة في هذا الباب، ثم تحدّث عن الكناية.

أما الفن الثالث فقسمه إلى قسميه المعروفين: الأول يتضمن المحسنات البديعية المعنوية، والثاني يتضمن المحسنات البديعية اللفظية، معرّجا في حديثه على بعض المسائل كالاقتباس والسرقات والتضمين.

ولم يترك متنه دون إشعار بإنهائه، حيث يذكر أنه أنهى حديثه عما يتعلق بصنعة البلاغة بفنونها الثلاثة، ويتبع كلامه بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم. يقول الناظم في خاتمة متنه[11].

وينبغي لصاحب الكلامِ ... تأنّق في البدء والختامِ
بمطلع سهل وحسن الفالِ ... وسبكٍ أو براعة استهلالِ
والحسن في تخلّصٍ أو اقتضابْ ... وفي الذي يدعونه فصلَ الخطابْ
ومن صفات الحسن في الختام ... إردافه بمشعر التمام
هذا تمام الجملة المقصودةِ ... من صنعة البلاغة المحمودةِ
ثم صلاةُ الله طولَ الأمدِ ... على النبي المصطفى محمّدِ

وآلِه وصحبه الأخيارِ ما غرّد المشتاق بالأسحارِ
وخرَّ ساجدا إلى الأذقانِ يبغي وسيلةً إلى الرحمن
ثم بشهر ذي الحجّة الميمونِ متمّ نصف عاشرِ القرونِ

وكما هو ملاحَظ بوضوح فإن الناظم يؤرخ لمنظومته النفيسة بمنتصف القرن العاشر الهجري؛ أي في حدود سنة 950هـ.

وبهذا يكون العلامة عبد الرحمن الأخضري قد التزم معظم الترتيب الموضوع في كتاب التلخيص، ويُشهد له بالمهارة الفائقة في نظم المحتويات. ولم يكتف بالاقتباس والشرح بل راح يجتهد في إضافة بعض التفاصيل، وإعادة تبويب بعض الموضوعات بهدف تقريب الفكرة وتوضيحها لتلاميذه(12).

كما يلاحَظ أيضا حرصه الكبير على استيفاء أبواب البلاغة الثلاثة بما فيها من فروع، هذا ما يجعلنا نقف عند جملة لأبي القاسم سعد الله وردت في معرض حديثه عن جوهرِ الأخضري حيث يقول: "فقد نظم الأخضري الجوهر المكنون في علمي البيان والمعاني، ثم شرحه بنفسه شرحا كبيرا فاق فيه تلخيص المفتاح لجلال الدين القزويني، ولكن الأخضري توفي قبل أن يُبيّض الشرح ويصقله، فكان ذلك حافزا لعدد من العلماء على استكمال النقص، ومن هؤلاء: أحمد بن المبارك العطار القسنطيني في عمله المسمّى: نزهة العيون، وكذلك عبد الكريم الفكون"(13).

نرى أن الدكتور أبا القاسم سعد الله ذكر أن نظم الأخضري للجوهر المكنون جاء فقط في علمي البيان والمعاني علما أن المتن بتحقيقاته المختلفة ورد بالعلوم الثلاثة، كما أن عنوان المنظومة بالذات يذكر العدد ثلاثة إشارة منه إلى الإحاطة بعلوم البلاغة ثلاثتها، إلا إذا كان أبو القاسم سعد الله يقصد شيئا آخر قد خفي عنّا.

ولأهمية هذا المؤلف وقيمته العلمية والتعليمية الكبيرة، فإن مخطوطاته منتشرة في مختلف مكتبات العالم، وما زالت تثير اهتمام الدارسين وحتى

المستشرقين منهم، ومن ثم هبّ الباحثون واللغويون من أجل تحقيقه وشرحه.

وقد عكف شرّاح الجوهر المكنون على المحافظة على ترتيب أبوابه مثلما نظمه صاحبه الأخضري، فبدؤوا شروحهم من المقدمة إلى الخاتمة، مرورا بالفنون الثلاثة جاعلين علم المعاني أولا، وعلم البيان ثانيا، ثم علم البديع ثالثا.

كما نذكر بأن الناظم نفسه لمّا ترك شرحا لمنظومته البلاغية هاته زاد متنه قيمةً، وميدان البلاغة ثراءً، وفتح المجال واسعا أمام الباحثين لتحديد الفروق بين شرحه وشرح غيره لهذا الأثر النفيس، وهي فروق لا تُظهر خلافا ولا اختلافا بقدر ما تُبرز نقاط التميز والتفاني التي حاول كل واحد الانفراد بها، فمثلا نجد أحد الشارحين وهو علال نوريم يشرح أبواب الجوهر المكنون بدءًا بعلم المعاني كما جاء في المنظومة، غير أنه عكف على إدراج تمارين تطبيقية بعد كل عنصر أو موضوع يدرسه ويشرحه، وهذا راجع إلى هدفه من هذا الاجتهاد، كونه يتوجّه به خاصة إلى المبتدئين والمتعلمين الناشئين من أجل تيسير علم البلاغة وجعله بسيطا مفهوما، وهذا ما صرّح به قائلا: "فهذه محاولة جديدة في علوم البلاغة أقدّمها لإخواني المبتدئين لعلهم يجدون فيها شيئا من يسر، وبعضا من سهولة"(14).

فهذا الشرح جاء لهدف تعليمي سامٍ هو تيسير وتسهيل المادة البلاغية الموجودة في المنظومة، وكأنّ الشارح عمد إلى تحويل المعرفة العالمة إلى معرفة متعلَّمة. أما شرح الناظم فتميز بما يلي(15):

- كون الشارح هو الناظم نفسه، ولا شك أن فهم الناظم لنظمه مقدم على فهم غيره.

- اهتمامه بفك عبارة النظم وإعراب ما يجب إعرابه. (وهنا تبرز قدراته ومَلَكته النحوية).

- إثراء البلاغة بشواهد جديدة كثيرة، وخاصة في مجال الشواهد القرآنية.

ومن الذين شرحوا الجوهر المكنون: محمد بن علي بن موسى الثغري الجزائري، الذي سمى شرحه: "موضح السر المكنون على الجوهر المكنون"، "وقد أوضح الثغري أنه كان مقتنعا بأن منظومة الأخضري من أجمل ما كتب في علم

البيان، وأنه قرأ شرح الأخضري عليها، ولكنه كان متحمسا للقيام بعمل يوضّح الغامض منها، ويُظهر جمالَ البلاغة وقوةَ البيان فيها"[16].

ومما يلاحظ أن الثغري لم يبوِّب شرحه وإنما اتخذ تبويب الناظم نفسه، معتمدا في ذلك وحدة البيت والباب والفصل، ويضيف أبو القاسم سعد الله أن شرح الثغري كان متداولا كثيرا بين العلماء ويتضح هذا من كثرة النسخ منه. وقد سار الثغري في شرحه على ما وعد، فأظهر فنون البلاغة وعالج موضوعاتها بتفصيل وتبسيط، حتى كان الشرح في حجم ضخم، بالإضافة إلى أنه عرّف بالأخضري تعريفا وافيا[17].

وهناك شرح آخر للعلامة: أحمد بن محمد العباسي السملالي، الذي اعتمد في شرح هذه المنظومة اعتمادا كلّيا على مختصر سعد الدين التفتازاني على التلخيص، ينقل كلامه دون تصرف غالبا، وبتصرف بسيط في أحيان قليلة، ولذلك نجده في الغالب لا يتتبع ألفاظ المنظومة بالشرح والتعليق كما يفعل غالب الشراح، وإنما يورد بيتا أو مجموعة من الأبيات من المنظومة، فينصرف مباشرة إلى ما ورد في مختصر سعد الدين التفتازاني بخصوص البيت أو الأبيات المذكورة، فيقتبس ما يراه اقتباسا ضروريا، ثم ينتقل إلى بيت أو أبيات أخرى، وهكذا حتى أنهى شرح المنظومة بهذه الطريقة. غير أن هذا لا يعني أن المختصر هو مرجع هذا الشارح الوحيد في شرحه للجوهر المكنون، فقد كان في بعض الأحيان يتجاوزه إلى مراجع أخرى يستعين بها وينقل منها أو يحيل عليها[18].

وبهذا فإن تركيز هذا الأخير على مجرد النقل المباشر عن مختصر التفتازاني وغيره جعل الشرح مقتبسا مجملا غير مفصل؛ لأنه كان يتناول مجموعة من الأبيات ويشرحها دفعة واحدة.

أما حلية اللب المصون على الجوهر المكنون لأحمد الدمنهوري، أحد المشارقة الذين اهتموا بهذه المنظومة، فقد قدّم شرحا آخر لها، غير أنه هو الآخر حافظ على ترتيب أبواب الكتاب وعناصره مثلما جاء في متن الناظم دون أي تغيير، وربما الاختلاف بينه وبين الشارحين السابقين يكمن في الالتزام التام

والدقيق بما جاء به المتن دون إضافة أو زيادة، فقد عمل الشارح على الشرح بتناول كل بيت على حدة من البسملة إلى آخر بيت في الخاتمة، دون إضافة شواهد جديدة أو تطبيقات أو أمثلة توضيحية غير موجودة في المنظومة، فاكتفى بما أورده الناظم.

غير أنه في شرحه لأشطر الأبيات حرص على شرح كل كلمة لوحدها، فمثلا في شرح بيت عبد الرحمن الأخضري الذي يقول فيه(19):

الحمد لله البديع الهادي إلى بيان مهيع الرشاد

يقول الدمنهوري: "أقول الحمد لغة هو الثناء بالكلام على المحمود بجميل صفاته، واصطلاحا فعل ينبئ عن تعظيم المنعِم بسبب إنعامه. ومعنى الشكر لغة هوِ معنى الحمد اصطلاحا بإبدال لفظ الحامد بالشاكر، واصطلاحا صرف العبد جميعَ ما أنعم الله به عليه إلى ما خلق لأجله، وجملة الحمد مفيدة له، ولو كانت خبرية لأن الإخبار بالثناء ثناء"(20).

من هنا نرى الفرق بين الدمنهوري والشارح السابق العباسي السملالي، حيث نجد حرصا كبيرا على التفاصيل والشرح الدقيق كلمة كلمة، شطرا شطرا وبيتا بيتا من جانب الشارح الدمنهوري، رغبة في استيفاء المتن بالاستقصاء والتحليل والشرح.

لا شك أنه من وراء هذا العرض لهذا العدد من الشروح التي تناولت متن عبد الرحمن الأخضري الموسوم بالجوهر المكنون في صدف الثلاثة فنون، تتجلى لنا مجموعة من الفوارق بينها، وإن كانت تعدّ في حقيقة الأمر نقاطا مميّزة لا غير، ونذكر منها:

- شرح الأخضري صاحب المنظومة والعارف بها عمد إلى إدخال علم النحو إلى متنه البلاغي، وهذا عندما يرى الأمر لازما وضروريا، مما زاد شرحه ثراء، كما حرص على الشرح المفصل لحصول الفائدة المرجوة لدى المتعلمين وطلبة العلم.
- لم يتسع المقام ولا المقال في المنظومة لإدراج ما يكفي من الأمثلة والشواهد،

لذلك وجد الأخضري في شرحه المتنفسَ والمتسعَ لتوظيف ما يجب وما يكفي من الشواهد وخاصة القرآنية.

- شرح علال نوريم كان تعليميا وظيفيا يتماشى ومستوى المتعلمين المبتدئين، لذلك أدرج تمارين وتطبيقات متنوعة لتعميق الفهم وترسيخه.

- الثغري كان هو الآخر حريصا على استيفاء التفاصيل والنقاط الفرعية الغامضة بالشرح، كما عرّف بصاحب المتن المنظوم: عبد الرحمن الأخضري.

- شرح الدمنهوري لم يضف شيئا جديدا من خارج المنظومة، لكنه حرص على الشرح الدقيق، وذلك باستحضار المعنى اللغوي والاصطلاحي لكل الكلمات التي تكوّن البيت، ثم بعد ذلك المعنى الذي يريده الناظم من هذا البيت كاملا ويخرج إليه.

- المتفق عليه هو أن شرّاح الجوهر المكنون جميعا التزموا تبويب وترتيب الناظم نفسه.

- المنظومات نشاط عقلي إبداعي فتح الباب واسعا أمام نشاط آخر هو: التحقيق الذي يتبعه بعد ذلك الشرح.

- الشروح المتعددة للمتن المنظوم الواحد تشجّع على الدراسة والمقارنة وإبراز نقاط التميز التي تظهر بينها.

- يكمن هذا التميز في القيمة التي يمكن أن يكتسبها شرح ما لمنظوم ما، وهذا بفضل الإضافات التي قد يثري بها الشارح المتن الذي بين يديه، أو بفضل الطريقة التي يعتمدها في شرحه.

- وعليه يكون الشارح أحمد بن محمد العباسي السملالي أقلّ دقة وحضورا في شرحه للجوهر المكنون.

وفي آخر هذه الدراسة حول الجوهر المكنون في صدف الثلاثة فنون لعبد الرحمن الأخضري، تتجلى لنا بوضوح قيمة التراث الذي تكتنزه مكتباتنا العربية والجزائرية وحتى العالمية، هذا التراث المخطوط الذي منه ما خرج للنور، ومنه الكثير مما ينتظر الالتفات والنظر إليه، لأن مخطوطا واحدا قد يُنتج رفًّا كاملا

من التحقيقات والشروح والإضافات والاجتهادات التي تحتاجها جهود علمائنا الأجلاء، الذين نذروا حياتهم في سبيل العلم وتقديمه لمريديهم ومن يأتي بعدهم.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى حتى المخطوطات التي حققت تحتاج إلى وقفات ودراسات لكي يبقى كنز أجدادنا محفوظا مصونا، وحتى لا يسبقنا إليه غيرنا من الغربيين والمستشرقين لأننا أولى به.

الهوامش:

1 - بوزياني الدراجي: عبد الرحمن الأخضري العالم الصوفي الذي تفوق في عصره، دار البلاد، ط2، الجزائر 2009م، ص 10.

2 - المرجع نفسه، ص 14.

3 - حمدادو بن عمر: تراث الشيخ عبد الرحمن الأخضري.
https://www.asjp.cerist.dz/en/article/47563

4 - المرجع نفسه.

5 - انظر، بوزياني الدراجي: عبد الرحمن الأخضري العالم الصوفي الذي تفوق في عصره، ص 47.

6 - عبد الحليم صيد: عبد الرحمن الأخضري شاعرا، مجلة أصوات الشمال، 3 أكتوبر 2015.
http://www.aswat-elchamal.com/ar/

7 - المرجع نفسه.

8 - بوزياني الدراجي: عبد الرحمن الأخضري العالم الصوفي الذي تفوق في عصره، ص 239.

9 - عبد الرحمن بن صغير الأخضري: الجوهر المكنون في صدف الثلاثة فنون، تحقيق محمد بن عبد العزيز نصيف، مركز البصائر للبحث العلمي، ص 220.

10 - المصدر نفسه، ص 22.

11 - المصدر نفسه، ص 48.

12 - بوزياني الدراجي: عبد الرحمن الأخضري العالم الصوفي الذي تفوق في عصره، ص 240-241.

13 - أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت 1998م، ج2، ص 167.

14 - علال نوريم: جديد الثلاثة الفنون في شرح الجوهر المكنون، أولاد يعقوب، قلعة السراغنة 2005م، ج1، من المقدمة.

15 - محمد بن عبد العزيز بن عمر نصيف: شرح الجوهر المكنون في صدف الثلاثة فنون لعبد الرحمن الأخضري دراسةً وتحقيقا، رسالة دكتوراه، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية 1429هـ-1430هـ، ص 2.

16 - أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ص 167-168.

17 - المرجع نفسه، ص 169.

18 - أحمد بن محمد العباسي السملالي: شرح الجوهر المكنون في الثلاثة فنون، تحقيق اليزيد الراضي.

19 - عبد الرحمن الأخضري: الجوهر المكنون في صدف الثلاثة فنون، ص 21.

20 - أحمد الدمنهوري: حلية اللب المصون على الجوهر المكنون، 1994م، ص 5.

References:

1 - Al-Akhdarī, ʻAbd al-Raḥmān: Al-Jawhar al-maknūn, edited by Muḥammad ben ʻAbd al-ʻAzīz Naṣīf, Markaz al-Baṣā'ir li al-Baḥth al-ʻIlmī, Saudi Arabia.

2 - Al-Damanhūrī, Aḥmad: Ḥilyāt al-lub al-maṣūn ʻalā al-jawhar al-maknūn, Morocco 1994.

3 - Al-Samlālī, Ahmed: Sharḥ al-jawhar al-maknūn fī ath-thalātha funūn, edited by El-Yazīd al-Radī, Morocco.

4 - Ben Omar, Hamdadou: Turāth al-Shaykh ʻAbd al-Raḥmān al-Akhdarī, Al-Majalla al-Jazā'iriyya li al-Makhṭūṭāt, Oran Unversity, V.2, N° 3, 2006.

5 - Darrāji, Bouziani: ʻAbd al-Raḥmān al-Akhdarī al-ʻālim as-ṣufī al-ladhī tafawwaqa fī ʻaṣrihi, Dār al-Bilād, 2nd ed., Alger 2009.

6 - Naṣīf, Muḥammad ibn ʻAbd al-ʻAzīz: Sharḥ al-jawhar al-maknūn fī ṣadf ath-thalātha funūn li ʻAbd al-Raḥmān al-Akhdarī dirāsataň wa taḥqīqaň, PhD Thesis, Islamic University, Al-Medina al-Munawwara 1429H-1430H.

7 - Nourīm, ʻAllāl: Jadīd al-thalātha al-funūn fī sharḥ al-jawhar al-maknūn, Awlād Yaʻcoub, Qalʻat al-Saraghna, Morocco 2005.

8 - Saâdallah, Abou el-Kacem: Tārīkh al-Jazāir ath-thaqāfī, Dār al-Maghreb al-Islāmī, 1st ed., Beirut 1998.

9 - Saïd, Abdelhalim: ʻAbd al-Raḥmān al-Akhdarī shaʻiraň, Majallat Aṣwāt Al-Shamāl, Algeria 2015.



مجلة حوليات التراث، العدد 18، 2018، ص 179 - 197
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

سيمياء الاستشراق من البنائية إلى التفكيك

د. مسعود مكيد
جامعة البليدة، الجزائر

الملخص:

يهدف هذا المقال إلى البحث مجددا في سيمياء الاستشراق من منظور بنيوي تفكيكي لإعادة التفكير في هذا الحقل المعرفي الذي لا يزال يفتقر إلى تطبيقات حقيقية للمنهج البنيوي الإبستيمولوجي الذي شيدته المدرسة الغربية بقيادة ميشال فوكو ودريدا، والتي حرص إدوارد سعيد من خلال عمله هذا على تطبيق المنهج الثوري الحاصل في مجالات العلوم الإنسانية ما أمكن على الحقل الاستشراقي لتحريره من النمطية التاريخية وعلائقها الساذجة عن (الشرق والآخر) بما حقق فيه نتائج متدفقة ومدهشة كشفت عن جوانب من العصابية والانحياز والمركزية الغربية المتحكمة التي تعمل وفق متلازمة الثقافة والكولونيالية (المعرفة والسلطة). أيضا يسعى هذا البحث إلى النظر في بنية الاستشراق من زاوية غير كلاسيكية متعلقة بتحولات الخطاب ما بعد الكولونيالي، ليبقى السؤال هل سيدخل الاستشراق في طور جديد أم أنه سيتحول إلى مجالية تاريخية بعد أن أعلنت مراكز الغرب البحثية عن موته مؤسساتيا وأكاديميا؟

الكلمات الدالة:

البنائية، الشرق، المعرفة، الاعتباطية، الحقل الدلالي.



The semiotics of Orientalism from constructivism to deconstruction

Dr Messaoud Mekid
University of Blida, Algeria

Abstract:

This article aims to re-examine the cynicism of Orientalism from a structural, deconstructive perspective, to rethink this field of knowledge that still lacks real applications of the epistemological structuralist method that was constructed by the Western school led by Michel Foucault and Derrida. Through this work, Edward Said was keen to apply the revolutionary approach in the fields of human sciences as much as possible on the Orientalist field to liberate it from historical stereotypes and their naive relationships about (the East and the

تاريخ الاستلام: 2018/4/23 - تاريخ القبول: 2018/6/29
mekid_messaoud@hotmail.com

Other), in which he achieved flowing and surprising results that revealed aspects of neuroticism, bias, and controlling Western centralism that work According to the syndrome of culture and colonialism (knowledge and power). This paper also seeks to examine the structure of Orientalism from a non-classical angle related to post-colonial discourse transformations.

Keywords:

constructivism, East, knowledge, arbitration, semantic field.



بما أن السيميائيات تتنزل في المقام الأول على دراسة المدلولات - العلامات - (Signes) بما يجعل ميادين البحث فيها لا متناهية نظريا وتطبيقيا فإننا نسوق في هذا المقام البحثي واحدا من أقوى المدلولات اللفظية المتنازع في شأن دلالتها، لا من حيث مجرد التركيب اللساني لها ولكن لكونها نشأت من أصلاب شتى، فتولد عنها منهج فكري متصارع ذاتيا، ينقاد فيها مرة للحقائق بطواعية ملتوية يصعب معها استنكاه الحق منها، وهو ما نجده متحققا في مدلول لفظ "استشراق"، الذي لم تنطبع له هوية ثابتة إلى الآن رغم أن عمره يمتد من لحظة التزاوج الزمني بين ثقافة آفلة (عربية) وثقافة صاعدة (أوروبية-غربية)، وهي لحظة زمنية تتناهز الخمسة قرون.

ورغم هذا المديد الزمني إلا أننا نجد أن سيميائية الاستشراق لم تتموضع بالشكل الفعلي على قاطرة البحث الخصب منذ صدور كتاب "الاستشراق" لإدوارد سعيد والذي أسهم في التشظي الاصطلاحي في الدراسات التراثية بما لم يحدد الأبعاد البُنيوية الحقيقية لهذه الظاهرة التاريخية المتفردة سوسيوثقافيا على جميع مستويات التداخل الثقافي بين الشعوب، فنتجت عنها تلك الظاهرة التي أسست للثقافة الإمبريالية المهيمنة التي غالبا ما تعمل وفق معادلة تلازمية بين المثقف والسلطة. فالاستشراق في مظهره التاريخي ما هو إلا لازِمَة بين الخطاب الموجه المنحاز والكولونيالية المهيمنة. وهذا التلازم الوظيفي بين عقل ماسح مُنَقِّب في أعماق الشرق الثقافي وبين آلة سياسية زاحفة فوق جغرافيته هو الذي جعل الكولونيالية المتوحشة تتغلغل فيه إلى هذا المدى الزمني الطويل وتستمر بجميع

امتيازاتها وغاياتها إلى اليوم رغم انحسار الجيوش الغازية ونصب الأعلام المزيفة للشرق المتحرر.

ولكن تبقى مساهمة إدوارد سعيد على قِدَمِهَا نسبيا متفردة ومتعاظمة طالما أن جل التناولات السيمولوجية اللاحقة - العربية على وجه الخصوص - لشأن الاستشراق لا تتعدى الرؤية الكلاسيكية السطحية المتركزة في الحد والاصطلاح والمنشأ إلى جانب طبعا الموقف العلمي الذي لا يخرج عن إطارين: إما حالة التحفز والتنمر له أو حالة الانبهار والإعجاب، وبالتالي لم نكد نرى منذ عقود عملا فكريا تفجيريا كالذي عرفته حقبة الثمانينيات بمستوى ما قدمه إدوارد سعيد، والذي كان بمثابة "الصدمة الكهربائية" أو كما وصفه أحد كبار مؤرخي الشرق الأوسط الباحث أحمد إعجاز بـ"الكتاب القنبلة"(1)، خاصة وأن إدوارد سعيد وظف تيمات جديدة لظاهرة الاستشراق استعار فيها باعترافه منهج المفكر الفرنسي ميشال فوكو (Michel Foucault) (1926م-1984م) وإن جاءت بالشكل العكسي لتطبيقات فوكو نفسه، وهذا ضمن إقحام نصوص فردية ذاتية ساهمت في التشكيل الإنشائي للاستشراق، والتي جعل منها إدوارد سعيد ركائز تاريخية لتحليلاته الإبستمولوجية عن الشرق في المطلق وليس فقط الاستشراق المعرفي الناجم عن شرارات الاحتكاك الغربي بهذا الشرق. وربما يكون قد نحا نحوه نسبيا الباحث علي بهداد في كتابه (الرحالة المتأخرون: الاستشراق في عصر التفكك الاستعماري) الذي استثمر أيضا الجهاز النقدي لفوكو، خاصة في تحليله لموضوع المعرفة والسلطة تبعا لما يحكمهما من علاقة داخلية، وهذا من خلال استقراء واسع لمدونات رحالة كشفوا فيها عن أدوارهم المتداخلة بين أزقة الشوارع وأروقة الأجهزة الأمنية الاستعمارية، وهو مسار يظل متكررا طوال المشهد الاستعماري (نرفال، فلوبير، آن بلنت... إلخ)(2).

ورغم ثورية عمل إدوارد سعيد إلا أننا نجد أنه لا يزال يسير على خط الهامشية والغموض طالما أن تراث الاستشراق نفسه لا يزال صنو التراث العربي الإسلامي القابع في مكتباته بعيدا عن أجيج ثورة عقلية عربية جديدة تعالجه

بذات الدوافع والروح التي حركت العقل الأوروبي باتجاهه منذ أكثر من ثلاثة قرون استنار العقل الغربي بأكثرية ما فيها ومن ثمة تأسست حضارته بالشكل الذي نلامس اليوم جماليتها وتطورها الفائقين.

وعلى الرغم من انتهاء حالة الوله الغربي بهذا التراث، إلا أن حالة تفكيكية لجهاز الاستشراق البحثي انطلقت منذ السبعينيات على مستوى متناقض داخل هذا المعسكر بين من أعلن عن "موت الاستشراق" تاريخيا ومؤسساتيا كما صرح بذلك المستشرق الفرنسي جاك بيرك[3]، وبين من أطلق دعوات جدية لتصحيح هذا المصطلح أو تغييره بما يُثَمِّن أو ربما يمثل انطلاء جديدا على الذهنية العربية لاستمرار الفاعلية الكولونيالية المهيمنة خاصة إذا كان رائد هذا الاتجاه التصحيحي مخضرم ورائد من رواد العدائية مثل برنارد لويس.

وإن كنا نرى أن هذا المسعى نحو التغيير الدلالي للمصطلح لم يعد ذا جدوانية كبيرة، إذ لم يعد الشرق شرقا بالمعنى الساذج المتخيل الذي تساهل العقل الوافد نحوه في إطلاقه عليه، بعد أن ظهر أنه ليس بتلك الجغرافيا المركزة، كما أن بريق مادته التراثية قد خبا ولم يعد يفاجئ أحدا، ذلك أنها لم تعد أيضا - وفق إدوارد سعيد - سوى "حقائق بالية"[4]. وهذا لأن التغير الكوني الهائل والمعقد إلكترونيا قد ساهم ليس فقط في تجاوز بعض هذا التراث (باستثناء المقدس منه) ولكن جميع أنواع التراث الإنساني، ذلك أنه تجاوز الإنسان نفسه وأفقده حتى خاصته، فلم يعد يستطيع الإنسان أن يحفظ حتى ذاته "المُعَلَّبَة إلهيا" فضلا عن أن تحتفظ مكاسبه الأخرى بصمودها، وكأنها لحظة عري إنساني فظيع أسقطته في هوة من الفوضى والعبثية. خاصة وأن هذا التعقيد الإلكتروني المتزايد جاء أيضا بعد اختزال العالم في الذهنية الغربية التي أصبح في متناولها كل شيء بسبب ما أحدثته الثورة الإعلامية التي شكلت فيها "المعرفة الشيطانية" كما يقول إدوارد سعيد نمطا ثقافيا مُنمْذَجا عن هذا الشرق جعله يغرق تصويريا في الماضوية أكثر، حتى تحول تراثه من هذا المنظور المُشَيْطَن المزيف إلى "عصور ما قبل التاريخ".

بعيدا عن الجدل التاريخي لظروف النشأة الاصطلاحية فإن بعض

التأويلات السيميائية المستجدة عن القراءات النقدية الهائلة لاستشراق إدوارد سعيد وترجماته المتعددة والمتكررة داخل ذات اللغة ربما تكون أقرب للظاهرة الاستشراقية، فهو كما وصفته الترجمة الفرنسية المبكرة: "الاستشراق، الشرق كما خلقه الغرب"[5]. وحتى آخر بعض الترجمات العربية (ترجمة عناني) وضعت عنوانا فرعيا "المفاهيم الغربية للشرق"، وهذا يجعلنا أقرب إلى جوهر الظاهرة منه إلى سيمياء المصطلح أو يقودنا إلى توافق مبكر مع تلك الدعوات التصحيحية التي تصب في غائية تفكيكية للمصطلح أكثر من محاولة عابثة لإيهام العقل العربي بجدية استمرار هذه الظاهرة المتآكلة، خاصة وأن السجال التعريفي الحاصل حول مصطلح "استشراق" أصبح يدخل في صميم ما يسميه ميشال فوكو "بأزمة الثقافة الغربية"، وربما هذا حاصل كما يرى فوكو نتيجة "أن المعرفة في عصرنا أصبحت تميل إلى أخذ الصياغات الشكلية أو التفسيرات وتتكشف في إطار إدراكها لعجز الوعي عن تعيين أصله وعجز اللغة عن الكشف عن الموضوع"[6].

هذه الاعتباطية الاصطلاحية للفظ استشراق هنا قد تمثل عمقا سيمولوجيا للاستشراق ككل باعتبار أن مادة السيمولوجيا الأساسية هي "مجموعة الأنظمة التي تقوم على اعتباطية العلامة"، وبالتالي فإن "العلامات التي تتميز بالاعتباطية تحقق - أكثر من غيرها - العملية السيمولوجية"[7]. بل إن دو سوسير يرى أن الخاصية الاعتباطية للمدلول (العلامة) هي واحدة من الخصائص الأولية أو الأساسية التي تختص بها السيميائيات عن غيرها[8].

من هنا نجد سيميائيا أو دلاليا (وفق مناطقة العرب) أن العلاقة بين الدال والمدلول، أي العلامة وفق المنظور السوسيري (F. de Saussure) في لفظ استشراق هي اعتباطية بامتياز لما هو عليه من هذا التوسع المدلولي والمنتشر الأنساق أو ربما بشكل أدق تشرذم وظيفي بين عقلين متفاوتين (عربي-غربي) وتشرذم جغرافي (أوروبي-مشرقي) وإن كان حتى هذا البعد الجغرافي خارجا عن حدوده الطول-عرضية منذ التوسع الاستعماري مشرقا ومغربا وصولا إلى عصر فضائي مفتوح المعرفة تلاشت فيه الحدود منذ عقود.

1 - بنائية الاستشراق:

إن معنى الاستشراق الذي تولد من جغرافية الشرق ربما لا يكون موجودا موضوعيا إلا بالمعنى التخيلي الذي انطلق من ذاتية أوروبية بالتحديد هي التي هيكلت فيما بعد "منظومة الحقائق" التي عممت على نطاق واسع ليس في أوروبا فقط ولكن في الغرب ككل، وهو ما جعل إدوارد سعيد يميل أحيانا إلى اعتباره لفظا تخيليا نشأ ربما عن حالة من الحميمية والألفة فرضها المكان بشاعريته المشرقة وجمالياته المتعددة والمتناقضة في ذات الوقت، والتي فرضت قيما متخيلة سرعان ما أصبحت هي القيم المسيطرة، فكما يقول الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار (Gaston Bachelard) في (جماليات المكان): "إن المكان الذي ينجذب نحوه الخيال لا يمكن أن يبقى مكانا لا مباليا، ذا أبعاد هندسية وحسب، فهو مكان قد عاش فيه بشر ليس بشكل موضوعي فقط، بل بكل ما في الخيال من تحيز"(9).

لكن هذه الخصيصة التخيلية عن المكان قد زادها في الشرق التباين الزماني (موضوعاتيا) والمكاني (أوروبيا) قوة بما أصبحت فيه الصور والحقائق منساقة وفق فضائية استشراقية لا حدود لها. فقد رأينا كيف أن الخيال عن الشرق قد سبق الكتابة عنه، ورغم توفر عنصر الصدمة من "حقيقة المكان" إلّا أن هذا الميل الجارف المسبق إلى الشرق الساحر الدافئ بقي هو الدلالة التخيلية المستمرة عنه رغم ترسانة الأعمال التشويهية المزيفة التي فبركها لاحقا العقل الغربي الادعائي لمنهجية "لا علمية" متحيزة موضوعيا، بعيدا عن عاطفة المكان الذي تعلقت به قلوب الوافدين إليه، والذين قادتهم تلك التصورات التي صاغها الرحالة المستكشفون لاستلهاماتهم الأدبية للشرق ومشاهداتهم وترجماتهم لأعمال مثل "ألف ليلة وليلة" أدبيا، وأعمال فنية أخرى تصورية عن حياة الشرق الزاخم المزدان بالتناقضات رغم حالة التأخر والانحطاط.

وهذه الرومانسية الاستشراقية ربما تعكس حالة من "الاغتراب الروحي" على حد وصف عبد الرحمن بدوي لشخصيات أدبية أجنبية في بيئة جديدة قادها

وجدانها العنيف إلى "روحانيات الشرق" بعميانية جارفة خلقت بها شرقا متخيلا أكثر منه واقعيا، وهو ما يفسر حجم التناقضات الكبيرة الموجودة في "تراث الاستشراق"، خاصة وأن النزعة الرومانتيكية قد تقاطع أوجها مع أوج الرحلات إلى الشرق وهوس الهجرة إليه والدعوة إلى البحث في أسراره كما كان يدعو إلى ذلك المستشرق الألماني فريديش شليجل (Friedrich Schlegel) الذي عني أكثر بأخريات الشرق كالهند وإيران التي كان أول من نشر عنها قطعة من كتاب "الشاهنامه" للفردوسي.

وفي فرنسا برزت أسماء ناشطة لهذه الحركة مثلها شاتوبريان ولامارتين وفيكتور هيجو في "المشرقيات" الذي لخص التلاقي الأوروبي-المشرقي بمقولته التاريخية: "في عهد لويس الرابع عشر كان المرء هيلينيا، واليوم أصبح مشرقيا". ولكن أعظم من صنع للشرق صورة خيالية ربما لم تتحقق له حتى في داخل تراثه، تلك التي صاغها الشاعر الألماني غوته في عمله الخالد والمؤثر "الديوان الشرقي للمؤلف الغربي"، هذا الديوان المتأجج روحيا هو الذي جعل وسيجعل من الشرق خياليا ربما إلى الأبد، كيف لا وهو يردد: "الشمال والغرب والجنوب، تتحطم وتتناثر، والعروش تثل، والممالك تتزعزع وتضطرب، فلتهاجر إذن إلى الشرق في طهره وصفائه كي تستروح جو الهداة والمرسلين"(10).

2 - دلالة المصطلح:

كما قلنا سابقا بأن الاعتباطية التمثلية الكامنة في هوة الأوروبي الذي كان يعيش في جغرافيا منحسرة عن الشمس هي التي ولدت لديه نزوعا عاطفيا جارفا لعالم تشرق منه الشمس شروقا أخاذا دفعه إلى كل ذلك الخيال عن الشرق ليس بحالته المدنية الاجتماعية التي ازدراها طوال الوقت، ولكن بطبيعته المتميزة وآفاقه الجغرافية الممتدة كنسيج واحد من أقصى شرقه إلى حدود انتهاء هذا الشروق غربا (المغرب-المستشرق أيضا)، كل هذا الفضاء المشرق أدخله في حتمية التسميات: "الشرق، المشرق، استشراق، مستشرق"، وهذه التراكيب اللغوية المشتقة كلها من المصطلح اللاتيني (Orient) لم تكن عن سابق تصميم أو

نابعة من جنس العمل الثقافي الذي تولد من الزحف إلى هذا الشرق، ولكن هذا المصطلح هو اعتباطي بامتياز تحول مع التحولات الكبرى في عالمنا إلى صنعة موهومة في الذهنية المشرقية بمغالطة غربية، فكان بحق كما قال إدوارد سعيد "الشرق الذي صنعه الغرب"، وهذه الجغرافية التخيلية لم تنشأ إلا من تاريخ هو الآخر أيضا كان تخيليا وباعثا على السعادة والحبور في نفوس الوافدين إلى الشرق وقد أغراهم الانبعاث مجددا في زخم تاريخه الحافل والعيش في مآثر تناقضاته الواسعة عبر بقايا من المخطوطات لم تعد تشغف عقل المشرقي، فتركها للإهمال والتلف ولصوص الحضارة النهمة المنطلقة خلف البحار.

ولعل تصوير إدوارد سعيد لظاهرة الاستشراق من داخل المنظومة الغربية وبرؤية مستغربة إلى أبعد الحدود هي التي ساهمت في إرجاع النظر في الخصيصة اللغوية لمصطلح "استشراق" الذي نبع من جغرافية تخيلية لا علاقة لها بالاستشراق الإنشائي الذي حصل لاحقا، فالمكون الأدبي له ومفرزات العقل الغربي عموما عنا ليس الإشراق أو المشرق منها في شيء، فهي حافلة بأوهام الرحالة الأوائل واكتشافاتهم التي صنعت العجائبية الغربية التي دفعت أمواجا من الهواة والباحثين و"المغتربين روحيا" إلى هذا الشرق للتنقيب في تراثه وإعمال المنهج الديكارتي المبتكر فيه، لكن النتيجة كانت عكسية بما لم ينتج سوى تراثا آخر موازيا مليئا بالمغالطات التاريخية والدراسات المشوهة والتصورات المسبقة.

والاستشراق (Orientalisme) المشتق من شرق (Orient) لم يكن سوى تحويرا لفظيا غير مدروس البتة، مقارنة مع طبيعة البحث الاستشراقي الذي شمل جميع البلاد العربية شرقا ومغربا من أقصى آسيا إلى أقصى إفريقيا، كما خرجت موضوعاته من مجالات مشرقة وحالمة إلى مجالات صماء ومعقدة ومتداخلة إنسانيا مع جميع الثقافات والأديان والأعراق والأمكنة بما لا يجعلها حكرا على الشرق، ورغم ذاتية هذا البحث الغربي الخالص الذي لم يشاركه فيه صاحب هذا التراث إلا بمساهمات يسيرة ومتأخرة جدا ومتوافقة مع ذات المنهج المتشكك (طه حسين وقضية الشعر الجاهلي)، إلا أن هذا الغربي لم يتراجع قيد

أنملة عن هذا المصطلح أو يعدل فيه بما هو حقيق أن يتسمى به، خاصة وأنه أصبح واضحا أن الاستشراق منذ بدايته ووصولا إلى العصر الحديث يمثل نفسية ومنهجية وذاتية غربية كَيَّفَ فيها الباحث والسياسي الغربي موضوعاته على هواه الخالص وعقائده ومصالحه المطلقة دون أدنى احترام أو تشاركية مزعومة على الأقل.

يرى إدوارد سعيد أن الاستشراق بوصفه حقلا بحثيا جغرافيا جلي الدلالة، لا يحتمل أن يكون له مقابل دلالي اسمه "الاستغراب" كنوع من التناظر الوظيفي، لأن الاستشراق حقل ذو طموح جغرافي وافر وهو ما يشكل الموقف الخاص والشاذ للاستشراق، طبعا هذا على خلاف ما يراه آخرون كحسن حنفي ومحمد أركون والجابري وهاشم صالح، الذين يسعون إلى تكريس هذا المصطلح كدعوة لدراسة الغرب والغربيين على منوال دراستهم لنا، ولكن موقف إدوارد سعيد المتشكك ينطلق بدرجة أساسية من فكرة البعد والارتباط الكولونيالي الذي دفع البحث والباحثين باتجاه الشرق وهو الأمر الذي لا يتوفر في حالة الاستغراب، لا من حيث البعد الجغرافي والمكاني كما هو حاصل مع "الشرق" ولا من حيث التوجهات الإنسانية للباحثين المستغربين الذين لا يعملون وفق سياسة ممنهجة أو مخطط مسبق. فالاستشراق كما يقول علي بهداد: "ما هو سوى قوة إنتاجية في علاقات السلطة الكولونيالية"[11]. كما يضيف إدوارد سعيد أن الاستشراق لا متناه في الأقسام والفروع فهو غير متمايز الملامح وبالتالي فإن ارتباط اللاصقة اللغوية (ism) في كلمة الاستشراق (Orientalism) تؤدي وظيفة الإلحاح على تمييز هذا الفرع عن جميع الفروع الجامعية الأخرى[12].

بعيدا عن المحددات المتعددة لمصطلح "استشراق" فإننا نجد أنفسنا بشكل أدق بين مصطلحين "استشراق مؤسسي" و"استشراق تَمَثُّلي" وهذا الأخير هو الذي جسده خيال الرحالة والمكتشفون الأوائل الذين حاولوا تغريب الشرق المستعصي حسب نمطية أوروبية خالصة، فجاءت أعمالهم في كثير من الأحوال وربما - عن غير قصد - مزدانة بتناقض شديد بين الإبهار والتقزز، فكما قال مكسيم رودنسون

(Maxime Rodinson): "لقد جذبت أعمالهم الخيال الأوروبي وفتنت جمهورا واسعا للغاية... فقد كانت الصور المستعملة... تتميز بمشاهد عنيفة وباذخة في تتابع وحشي من الألوان: حريم وقصور، أجساد مقطوعة الرأس، سفن شراعية عليها أعلام الهلال، قباب مستديرة فيروزية الألوان، ومآذن بيضاء صاعدة إلى السماء، وزراء وخصيان ومحظيات، ينابيع منعشة تحت أشجار النخيل، سبايا مسيحيات مع آسريهم الشهوانيين..."(13)، كما لعبت صورة المرأة المسلمة دورا أساسيا في هذا التصوير الثقافي المشين الشهواني عن النساء، فهن مقموعات وخاضعات للإشباع الجنسي لرجال مسلمين قمعيين، وهي صورة نمطية معروفة ومكرسة عن المرأة والرجل العربي حتى يومنا هذا. وهذا الافتتان من الكتّاب والفنانين الأوروبيين جسدته أكثر تلك الصور العارية والمكشوفة للنساء العربيات في ما يعرف بـ"الحريم" وقد ساهم التصوير الفوتوغرافي الضوئي لاحقا في تصوير المرأة العربية والحياة المشرقية أكثر بشكل غريب وغامض في شرق مثير يختصر كما قال إدوارد سعيد في كوكبة من الأفكار الشرقية (الاضطهاد الشرقي، الأبهة الشرقية، القسوة الشرقية، الحواسية الشرقية) (14).

كل هذه التمثلات الضوئية والأدبية الوصفية سَرَّعت من توظيف هذا الاستشراق المُتَخيل والمبتذل إلى تأسيس الاستشراق الرسمي بمعناه المهيمن، حيث عملت الإمبراطوريات الأوروبية الصاعدة على تأسيس قاعدة علمية لها داخل الشرق، ومن هنا تأسست المعاهد والكليات المتخصصة في دراسة التراث العربي في الجامعات الأوروبية وتوالت البعثات الرسمية والممولة، ليبدأ عصر جديد للتدخل الأوروبي السافر في البلاد العربية، فكانت حملة الجنرال الشاب بونابرت على مصر سنة 1798م هي المفصل التاريخي الحقيقي والعملي لفرض السلطة الأوروبية على المشرق بعدما تهيأت لها الصورة الكاملة عنه من خلال دراسات وأعمال وصفية كان لها طابع المسح والاستقصاء لعلماء وباحثين ورحالة عملوا بشكل دائب على كتابتها وتصنيفها بما سهل إلى حد بعيد مهمة المستعمر الغازي، فقد كان من أهم مصادر وبواعث بونابرت على الزحف إلى الشرق

رواية الكونت دو فولني (De Volney) عن رحلته إلى مصر وسوريا سنة 1787م، كما أن غزو بونابرت نفسه الذي جاء بصحبة فريق كبير من الباحثين والعلماء تكلل بدراسة ضخمة عن مصر نشرت في مجلدات كثيرة بعنوان "وصف مصر" (Description de l'Egypte).

من هنا نجد أن الاستشراق بهذا التكون الغرب-شرقي قد أصبح كما يراه إدوارد سعيد منهجا أو أسلوبا فكريا واسعا للغاية وليس مجرد مكون معرفي بدأ استكشافيا وانتهى أكاديميا، إنه كما يعرفه سعيد: "أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي (أنطولوجي) ومعرفي (إبستمولوجي) بين الشرق والغرب"[15]. وهو ما يعني أن الاستشراق نشأ بين عالمين أو حضارتين مختلفتين إلى حد بعيد وربما جوهري، بما يستحيل معها دراسة الشرق بنفس طرق ومناهج الغرب. كما أن التبادل بين الاستشراق التخيلي والاستشراق الجامعي الأكاديمي هو تبادل دائم خاصة مع بداية القرن التاسع عشر الذي أصبح الاستشراق فيه أسلوب غربي للسيطرة على الشرق[16]، ويجنح إدوارد سعيد إلى معنى أكثر إنزياحا في مسألة الاستشراق عندما يقرر أن الثقافة الغربية حرصت على أن تضع نفسها منذ البداية موضع التضاد مع الشرق لتكون ذاتا بديلة، وهو بهذا يؤكد جوهرية فكرة الاستعمار القائمة على مشروع الاستشراق الثقافي والتي ربما عارضه فيها الكثير من المستشرقين كبرنار لويس الذي اعتبرها رؤية مبالغة تنم عن عدوانية.

ورغم ذلك يعترف سعيد بأن الاستشراق ليس استهاما تخيليا فارغا عن الشرق، بل إنه جسد مخلوق من النظرية والتطبيق حتى تحول إلى نظام من المعرفة بالشرق وهذا هو ما دعاه إلى توظيف آليات فوكو في التحليل الإبستمولوجي لهذا الجزء المعرفي الهام من العالم في ظل عولمة كاسحة، إلى جانب منهج غرامشي[17] في نظريته عن السلطة والإقرار[18].

يسوق إدوارد سعيد مثالا شيقا ومعقدا عن وظيفية الاستشراق الثقافي داخل منظومة التسلط الاستعماري ليحدد إبستيمولوجيا كيف تمت إدارة المعرفة من قبل هذه المنظومة، فيأتي بنموذج المستشار البريطاني كرومر[19]

كتقني وإداري حصيف للإمبراطورية الإنجليزية الذي استفاد جدا من الاستشراق في تحديد أنماط السياسة داخل إمبراطورية تكاد تسيطر على نصف العالم آنذاك، فالمشكلة في نظره كانت دائما هي كيف تستطيع بريطانيا وهي أمة من الأفراد أن تدير شؤون إمبراطورية مترامية لا تكاد تغرب عنها الشمس؟ وهنا كان يرى كرومر بأنه لا بد لهذه السلطة المركزية من آلة تهضم ما يغذيه به فروعها في الشرق (العلماء والباحثون) لتحوله إلى مزيد من القوة حيث يقوم المختص (السياسي) إلى ترجمة هذه المادة الشرقية إلى جوهر ذي فائدة: يصبح الشرقي، على سبيل المثال، عرقا محكوما مثلا، على عقلية شرقية[20]. ولم يكتف كرومر بهذه النصيحة أو هذه القاعدة بل ساهم في كتابة مقالات عن "حكم العروق الخاضعة" التي استشف منه إدوارد سعيد أنه "ما دام الشرق ينتمي إلى عرق محكوم، فقد كان ينبغي له أن يُحكَم"[21]. فكانت مثل هذه الأطروحات هي أخطر مفاصل الاستشراق وتحولاته الراديكالية نحو إمبريالية تبريرية، لم تتأسس بوحشية فقط على مستوى المشرق، ولكنها روح أوروبية قديمة منذ أن رست أقدامهم يابسة العالم الجديد وربما كان وضعنا كمشرق (أي عالم عربي) أقل سوءا من إبادة الهنود الحمر. بل إن هذه الروح كانت مستمرة حتى ما بعد عهود الحرية، وعهود الثورة الفرنسية، فعندما غزا نابليون الثالث الجزائر كان النقاش الدائر في فرنسا حول مشروعية إبادة الأهالي، وكان السؤال: هل من الأفضل لنا أن نبيد ثلاثة ملايين جزائري، أو نرميهم في الصحراء؟ ولكن نابليون الثالث قرر أن يمنح الجزائريين "شرف الاستعمارية" فأعلن أمام الجمعية الفرنسية أنه سيكون إمبراطور الجزائر (العرب كما وصفهم) مثلما هو إمبراطور على الفرنسيين[22].

3 - تفكيك الاستشراق:

ليس المقصود بالتفكيك هنا المعنى السلبي الذي انزاح إليه هذا اللفظ في اللغة العربية والذي - للأسف - أعاق استخدامه أكثر كمصطلح فلسفي دالا على منهج فكري كامل تأسس في أدبيات الغرب ساهم أكثر في تسريع مرحلة ما بعد البنيوية، ولكنه تفكيك أقرب ما يكون إلى تفكيكية جاك دريدا (Jacques

Derrida)، فنظرية التفكيك (La déconstruction) التي ينشأ عنها بالشكل العملي الإيجابي تركيب جديد للواقع هو ما تحتاجه المفهومية الاستشراقية ككل وليس بالمعنى التفكيكي لأدبيات هذا الاستشراق لأنها بذلك تخرج عن إطار "فلسفة النصوص" إلى إطار "فلسفة المفهوم".

رغم أن المهمة الأصيلة للمنقبين في تراثنا العربي لم تنته إلا بالشكل المعهود لها تاريخيا حيث أصبح يقودها جيش آخر من المستغربين المتنوعين ما بين غربيين وعرب من أبناء الجلدة تولوا بدورهم قيادة التنقيب والبحث في بقايا التراث العربي بذات المنهج والروح الاستلابية، إلا أن دعاوى منابذة المصطلح لوحت منذ عقود باتجاه ربما تغيير تكتيكي رغم تصريح أكثر من رائد في هذا المجال "بموت الاستشراق" كما هو الحال مع الجبهة الفرنسية بالذات التي تقود هذا المنحى التفكيكي لمصطلح "استشراق" بقيادة مستشرقين كجاك بيرك وأندريه ميكال بما يوحي "بعقدة ذنب" أو هروب من سلطة استشراقية عاتية تولتها هذه الجبهة على وجه الخصوص لأغراض استعمارية مهيمنة طوال الوقت، خاصة وأن هذه السلطة الاستشراقية الممتدة أوروبيا (إنجلترا، إسبانيا، بلجيكا، إيطاليا، ألمانيا) كانت لا تمايز ولا تتنافر إلا في المجالات الضيقة، بما كانت تمارسه من قمع فكري وتوجيه منهجي لمجالات البحث بما لا يسمح لأي منصف أن يهدد هذه المؤسسة العاتية والشواهد التاريخية عن مفكري الظل أو المقموعين داخلها كثيرة، بدأ من اللاهوتي الألماني الكبير يوهان ريسكه (Johann Reiske) الذي أطلق على نفسه "شهيد الأدب العربي"[23] لمعاناته داخل المعسكر الاستشراقي،[24] وانتهاء ببعض الباحثين الموضوعيين المخلصين نسبيا من أمثال سيجموند هونكه وآنا ماري شمل وحتى هؤلاء بالمصادفة كلهم ألمان، إلا أن جهودهم بخست أو ظلمت من ذات الثقافتين، فعلى الصعيد الأوروبي تكاد تكون هذه الأسماء وما قدمته من بحوث غير ذات قيمة علمية فعلية وعلى الصعيد العربي هم جزء من لبنات الجدار العازل الذي تشكل في وعي العقل العربي تجاه المعسكر الاستشراقي ككل.

وإن كنا لا نرى في هذا التجديد الاصطلاحي ما يمنع من تزاوج جدي

وشرعي إذا صح القول هذه المرة بعيدا عن المسالخة والمخادنة الفكرية التي مارسها (الآخر-المفكر) مع بنات الفكر العربي بلا هوادة وبلا استحياء رغم الأصالة القوية والاكتناز العلمي الذي تميزت به قياسا على الزمن الذي كتبت فيه، إلا أن الروح العربية كانت منذ القديم-القديم تتنافر والروح العلجية (عرب وعلوج).

وقد يعكس هذا التجديد الاصطلاحي تثمينا - من قبلنا على الأقل - لجهود لا يمكن نكرانها علميا ومنهجيا وأيضا محوا لصفحات مظلمة من التاريخ المشين لمستشرقين أساؤوا أيما إساءة لعيون وجواهر خدشوها بقسوة من هذا التراث الهائل المُشَرِّف والذي رأوا بشهادتهم أنه لا يوجد له مثيل حقيقي في جميع أنواع التراث الإنساني.

طبعا لا يمكن درء فكرة المراوغة عن مثل هاته الدعوات خاصة إذا كان لا يزال يتنادى بها عات من عتات الاستشراق من أمثال المعمر لويس برنار الذي عرف عنه بأنه كان من أوائل الداعين لنبذ هذا المصطلح وهذا حسب رأيه لما يشتمل عليه من معاني ودلالات سلبية وأيضا للتخلص من حمولاته التاريخية التي تمثل عبئا على الباحثين المستجدين، كما أن هذا المصطلح لم يعد يعكس مسميات جهودهم الفكرية، ولكن هذه الدعوة التي صدرت من مثل برنارد لويس هي ليست جدية بالمعنى الخالص طالما أنه لا يعكس فعليا ذلك الباحث الموضوعي المتحرر من هذه الحمولات، فأمثاله لم وربما لن يتغيروا مطلقا من منهج التحامل والتزييف الذي مارسه هو عبر عقود طويلة من عمره المديد ومارسته المؤسسة الاستشراقية منذ عرفت وبالتالي فإن مجرد المراوحة الاصطلاحية لن يحرز تقدما حقيقيا باتجاه التصحيح الثوري الفعلي لمنهج الاستشراق ككل.

ولكن الاستعاضة عن مصطلح "استشراق أو "مستشرق" على وجه الخصوص باتت عمليا متوافرة ومتداخلة في آن واحد ضمن الأعمال المستجدة في حقل البحث التراثي خاصة من قبل معسكر المستغربين الجدد والمتلقين الخالصين من أمثال أركون والجابري وحنفي وغيرهم ممن أصبحت أعمالهم تعج بمصطلحات من عينة "مستعرب"، "إسلامي"، "مستغرب" رغم أن هذه التغييرات

الإجرائية لم تعدل كثيرا في المنهج الاستشراقي أو الاستغرابي الجديد سواء من طرفهم أو حتى من داخل المعسكر التقليدي، بل إن طينة المنهج زادت ابتلالا بعد أن أصبح يجترئ على الخوض في المسائل التراثية أدعياؤه من أبناء الجهلة على وجه الخصوص وهذا الاجتراء يتماهى إلى حد بعيد مع الحالة التي كان عليها جل المستشرقين منذ أزيد من قرنين عندما كانت تتملكهم الشجاعة الزائفة للبحث في تراثنا رغم افتقارهم للآلة اللغوية بما لم يمكنهم مطلقا من الوصول إلى غايات عميقة أرادها كتّاب هذا التراث والتي لم يدركها حتى الكثير من أحفاد الأجيال السابقة من علماء كلام وفلسفة وفقهاء ومفسرين وأصوليين.

طبعا في أعقاب ما بعد استشراق "إدوارد سعيد" نشأت حركة تفكيكية كبيرة لتحليل النصوص ضمن ما يعرف بما "بعد الكولونيالية" كان الهدف منها مزدوجا ومتناقضا في ذات الوقت، ما بين من يؤكد وجود الشرق كنظام تمثلي للآخر (الغرب) كرس فيه أحادية متسقة أدت إلى تكوين كل ذلك التراث النمطي المنمذج عن الشرق المتخلف غير العقلاني وغير القابل للتغير (رينان - كرومر)، وما بين معترض على النظرة المتحاملة وغير العادلة للاستشراق والمستشرقين الذين حركهم البحث العلمي كما يؤكد برنار لويس بعيدا عن فكرة العمالة الكولونيالية وإن تم استغلال أعمالهم ورواياتهم التاريخية للشرق كوسائل لفهمه وتسييره لاحقا.

اليوم نجد أن الاستشراق عمليا قد دخل في طور جديد من الدراسات الملحة تحت مسميات جديدة، ليس لفهم الشرق التقليدي ولكن لفهم المسلم أين ما كان، خاصة فيما يتعلق بفهم النص المقدس (أصل الأصولية)، ولكن هذا الطور لم يعد يُعَلَّبْ في إطار الاستشراق الحالم المتخيل الممزوج بهيمنة الدَّارِسْ المتعالي والمتسلط الكولونيالي الذي كان طوال هذه الأحقاب الزمنية الاستعمارية يُجَيِّرِ تلك الأعمال والدراسات لمصلحته وتحديد سياساته التسلطية ليس في الشرقِ المبتكر والمتخيل فقط ولكن في عموم الجغرافيا الممتدة للعالم الإسلامي، وهذا الطور الجديد من البحث في تراث العرب والمسلمين عامة أصبح

يتم اليوم بتشاركية واضحة من قبل أصحاب هذا التراث (عرب ومسلمين) ممن ملكوا زمام اللغات الأجنبية بما جعلهم مساهمين كبار في مراكز البحث الجامعي الغربي، وهذه المرة ليس لصالح كولونيالية محددة ولكن على الأقل كسعي لتحرير العقل المسلم من أعباء وتراكمات هذا التراث وهذا هو ما يجعل ربما مسار الاستشراق يأخذا منحى جديدا وتاريخيا مقارنة مع مراحله التاريخية السابقة.

وهذا السعي لتحديث الاستشراق بدأ جديا مع تجدد النزعة الإسلامية في العالم الإسلامي رغم أيديولوجية العلمانية الطاغية، فنشأت مراكز غربية جديدة لبحث "الإسلام الصاعد" تحت مسميات جديدة: "دراسات الشرق الأوسط، الدراسات الآسيوية، الدراسات الإقليمية... إلخ". ولكن هذه المحاولات المكشوفة لتغيير جلد الاستشراق لم تغير كثيرا من النمطية الثقافية، فها هو لويس برنار يكتب مجددا عن "جذور الغضب الإسلامي" الذي يغذي في نظره الحركات الإسلامية، مصورا أن الإسلام نفسه يكتنز بخطاب عدائي (صراع الكفار مع المؤمنين)، مما يزيد من مشاعر الكراهية تجاه أمريكا باعتبارها ممثلة للعلمانية والحداثة، وبالتالي نجد أن هذه المراكز الجديدة لدراسة العرب والمسلمين على توافرها وتنوعها لم تزد سوى من تكريس ثنائية الغرب والعالم الإسلامي من منظور استشراق جديد بعناصر أساسية للاستشراق التقليدي.

الهوامش:

1 - زكاري لوكمان: تاريخ الاستشراق وسياساته، ترجمة شريف يونس، دار الشروق، الطبعة الأولى، القاهرة 2007م، ص 297.

2 - علي بهداد: الرحالة المتأخرون، الاستشراق في عصر التفكك الاستعماري، ترجمة ناصر مصطفى أبو الهيجاء، الطبعة الأولى، أبو ظبي 2013م، ص 8.

3 - جاك بيرك: لقاءات شخصية مع الثقافة الغربية، حوارات عصام محفوظ، الدار العالمية، بيروت 1983م، ص 120-149.

4 - إدوارد سعيد: الاستشراق، طبعة 1978، ص 95.

5 - Edward Saïd : L’Orientalisme, l’Orient créé par l’Occident, Traduit de l’américain par Catherine Malamoud, Le Seuil, Paris 1980.

6 - ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، بيروت 1987م، ص 168.

7 - إيميل بنفنست: سيمولوجيا اللغة، ترجمة سيزا قاسم، مجلة فصول، عدد 3، أبريل 1981م، القاهرة، ص 57.

8 - عبد القادر فهيم الشيباني: معالم السيميائيات العامة، أسسها ومفاهيمهما، الطبعة الأولى، سيدي بلعباس، الجزائر، ص 15.

9 - غاستون باشلار: جماليات المكان، ترجمة غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات، الطبعة الثالثة، لبنان 1984م، ص 31.

10 - فولفانغ غوته: الديوان الشرقي للمؤلف الغربي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ص 12.

11 - علي بهداد: الرحالة المتأخرون، الاستشراق في عصر التفكك الاستعماري، ص 5.

12 - إدوارد سعيد: الاستشراق، ص 92.

13 - Maxime Rodinson: Europe and the Mystique of Islam, trans. Roger Veinus, University of Washington Press, 1987, p. 59.

14 - إدوارد سعيد: الاستشراق، ص 32.

15 - المرجع نفسه، ص 30.

16 - المرجع نفسه، ص 32.

17 - أنطونيو غرامشي (Antonio Gramsci) (1891م-1937م) فيلسوف ماركسي إيطالي، تخرج من كلية الآداب، حيث عمل بعدها ناقدا مسرحيا، لكنه سرعان ما انخرط في العمل السياسي بقوة حتى أصبح عضوا أساسيا في الحزب الشيوعي الإيطالي، فتم اعتقاله بأمر من موسوليني سنة 1924م، فبقي في السجن حتى وفاته تحت التعذيب سنة 1937م، وفي هذه الفترة كتب عمله الشهير "دفاتر السجن". وقد آمن غرامشي بدور المثقف في مواجهة السلطة.

18 - إدوارد سعيد: الاستشراق، ص 36.

19 - اللورد كرومر (Evelyn Baring Cromer) (1841م-1917م)، واحد من مخططي السياسة الاستعمارية لدى الإمبراطورية البريطانية، خاصة في مصر التي سيطر فيها على زمام السلطات كمندوب سامي لأكثر من ربع قرن (1882م-1906م).

20 - إدوارد سعيد: الاستشراق، ص 84.

21 - المرجع نفسه، ص 259.

22 - يحيى بوعزيز: ثورة 1871م، سلسلة الدراسات الكبرى، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1975م، ص 91.

23 - كاتارينا مومزن: جوتة والعالم العربي، ترجمة عدنان علي، عالم المعرفة، الكويت 1995م، ص 256.

24 - تعرض المستشرق الألماني يوهان رايسكه إلى كثير من الاضطهاد من قبل بعض الأساتذة الألمان، وهذا لأن بعض هؤلاء الأساتذة كانوا يريدون إبقاء الدراسات العربية ضمن نطاق "الفيلولوجيا الدينية العبرية". انظر، عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، ط3، بيروت 1993، ص 300.

References:

1 - Bachelard, Gaston: Jamāliyyāt al-makān, (La poétique de l'espace), translated by Ghālib Halsā, 2nd ed., Beirut 1984.

2 - Badawī, ʻAbd al-Raḥmān: Mawsūʻat al-mustashriqīn, Dār al-ʻIlm li al-Malāyīn, 3rd ed., Beirut 1993.

3 - Bahdād, Alī: Ar-raḥḥala al-muta’akhkhirūn, translated by Nāṣir Muṣṭafā Abū al-Hayjā’, 1st ed., Abu Dhabi 2013.

4 - Benveniste, Emile: Simiologiyyat al-lugha, (Sémiologie de la langue), translated by Sīza Qāsim, Majallat Fuṣūl, N° 3, April 1981, Cairo.

5 - Berque, Jacques: Liqā’āt shakhṣiyya maʻa ath-thaqāfa al-gharbiyya, (Rencontres personnelles avec la culture occidentale), Dialogues ʻIṣām Maḥfūẓ, Al-Dār al-ʻĀlamiyya, Beyrouth 1983.

6 - Bouaziz, Yahya: Thawrat 1871 AD, Editions SNED, Alger 1975.

7 - Chibani, Abdelkader Fahīm: Maʻālim as-simyā’iyyāt al-ʻāmma, ’ususuha wa mafāhimuha, 1st ed., Sidi Bel Abbes.

8 - Foucault, Michel: Ḥafriyyāt al-mʻarifa, (L'Archéologie du savoir), translated by Salīm Yafūt, Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʻArabī, 2nd ed., Beirut 1987.

9 - Goethe, J. Wolfgang von: Ad-dīwān ash-sharqī li al-mu’allif al-gharbī, (West-östlicher Divan), translated by ʻAbd al-Raḥmān Badawī, Al-Mu’assasa al-ʻArabiyya li al-Dirāsāt, Beirut.

10 - Lockman, Zachary: Tārīkh al-istishrāq, (The history and politics of Orientalism), translated by Sharīf Yūnus, Dār al-Shurūq, 1st ed., Cairo 2007.

11 - Mommsen, Katharina: Ghutah wa al-ʻālim al-ʻarabī, (Goethe and the Arab world), translated by ʻAdnān ʻAlī, ʻĀlim al-Maʻrifa, Kuwait 1995.

12 - Rodinson, Maxime: Europe and the Mystique of Islam, translated by Roger

Veinus, University of Washington Press 1987.
13 - Saïd, Edward: L'Orientalisme, l'Orient créé par l'Occident, Traduit de l'américain par Catherine Malamoud, Le Seuil, Paris 1980.



مجلة حوليات التراث، العدد 18، 2018، ص 199 - 215
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

الجملة والمعنى عند فاضل صالح السامرائي

نسيم عصمان
جامعة باتنة، الجزائر

الملخص:

إن أغلب الدراسات التي تناولت الجملة العربية توجهت إلى بنية الجملة، وقلّ أن تجد دراسة تعنى بالجانب الدلالي فيها، ومن القليل في هذا المجال ما وجدناه عند الدكتور فاضل صالح السامرائي، قطب الدراسات الحديثة وحامل لواء النهج الجديد في النحو العربي، فلقد استطاع أن يقطع شوطا كبيرا بدرس الجملة العربية ويعرض فيه موقفا غير معتاد، بعد أن اتخذها موضوعا له في دراسته النحوية التي قامت على أساس إعطاء الأهمية الكبرى للمعنى. ومن ثم قامت هذه الدراسة على الكشف عن مدى تطور درس الجملة العربية عند السامرائي، ومنهجه الذي سلكه في دراستها من خلال تحليل بعض القضايا الشكلية والدلالية التي بحثها أثناء دراسته الجملة.

الكلمات الدالة:

الجملة العربية، المبنى والمعنى، النحو العربي، المسند، المسند إليه.



The sentence and meaning by Fadel Saleh al Samarrai

Nassim Osmane
University of Batna, Algeria

Abstract:

Most of the studies dealing with the Arabic sentence were directed at the structure of the sentence. And it is rarely to find studies which are concerned with its semantic meaning. Few of those studies are related to Fadil Samurai who is considered as a pioneer and the holder of the new method of the Arabic semantic. He succeeded in making a big step in studying the Arabic sentence where he showed his new assumption of giving crucial importance to meaning. Thus, this study has come to investigate the development of the Arabic sentence according to samurai, and the methods he has followed in his studies. This has been done through analyzing some structural and semantic issues while making this study.

تاريخ الاستلام: 2018/2/13 - تاريخ القبول: 2018/6/22
osmanenassim6@gmail.com

Keywords:
Arabic sentence, building and meaning, grammar, predicate, assigned.



إن دراسة النحو على أساس المعنى هو النهج الجديد والإجرام البديع الذي سلكه السامرائي في دراسته النحوية الحديثة، وكان هذا النهج انطلاقا منه من فكرة مفادها أن الأمر لم يبق فيه مجال لتأصيل قواعد النحو وتبسيطها ومن ثم تدوينها وتصنيفها كما هو المعتاد في الكتب والمؤلفات، إذ أن هذا الأمر قد نضج واحترق واكتمل واكتهل ولم يبق الأول فيه للآخر شيئا كما يقال، لكن الذي أدركه السامرائي ووجده غائبا أو يكاد يكون غائبا في الدرس النحوي هو المعنى، هذا الجانب الذي أغفله نحاتنا رحمهم الله من دراستهم وأعطوه شيئا قليلا من اهتمامهم وعنايتهم، يقول السامرائي: "إن دراسة النحو على أساس المعنى علاوة على كونها ضرورة فوق كل ضرورة، تعطي هذا الموضوع نداوة وطراوة وتكسبه جدة وطرافة، بخلاف ما هو عليه الآن من جفاف وقساوة"[1]، إلى أن قال: "إن تأليف أي كتاب في النحو أيسر من موضوع هذا الكتاب بكثير، وذلك لأن الأحكام النحوية مذكورة مبينة في كتب النحو لا تكلفك إلا استخراجها وجمعها في كتاب واحد على حسب الخطة التي تريدها، وأما هذا الموضوع فليس فيه أمر جمع أحكام نحوية ولا ذكر قواعد مبينة، وإنما هو تفسير للجملة العربية، وتبيين لمعاني التراكيب المختلفة"[2].

ولما كان موضوع النحو عند السامرائي هو الجملة كما أفصح عن ذلك في مقدمة كتابه، ارتأيت أن أكتب هذه الورقات حول تطور درس الجملة العربية عند هذا العالم في ظلال هذا النهج الجديد، خصوصا وأني لم أعثر بين يدي في حدود ما اطلعت عليه على دراسة تبين عن مدى أهمية إسهامات هذا العالم في هذا المجال، لعلي بهذا المقال أكون حافزا لنهوض دراسة موسعة وشاملة لمبحث الجملة العربية، ذلك لأني أعتقد يقينا أن هذه الصفحات لا يمكن أن ترتقي لأن تحصر بحثا شائكا رحبا كهذا البحث، أعني بحث الجملة العربية.

1 - بين الجملة والكلام:

ذهب قسم من النحاة إلى أن الكلام والجملة هما مصطلحان لشيء واحد، فالكلام هو الجملة والجملة هي الكلام وممن نقل عنه ذلك ابن جني حيث جاء في كتابة الخصائص: "أما الكلام فكل لفظ مستقل بنفسه مفيد لمعناه، وهو الذي يسميه النحويون الجمل، نحو: زيد أخوك وقام محمد"(3). وتابعه على ذلك الزمخشري في المفصل، غير أن الزمخشري تكلم عن قضية الإسناد بدل الإفادة كما فعل ابن جني، جاء في المفصل: "والكلام هو المركب من كلمتين أسندت إحداهما إلى الأخرى، وذلك لا يتأتى إلا من اسمين كقولك: زيد أخوك، وبشر صاحبك، أو فعل واسم، نحو قولك: ضرب زيد، وانطلق بكر، وتسمى الجملة"(4).

وهذا الرأي يُعزى إلى النحاة القدامى، أما طائفة من النحاة وخاصة المتأخرين منهم فقد ذهبوا إلى التفريق بين الجملة والكلام وأنهما ليسا مترادفين، ومن أبرز أنصار هذا الرأي الشريف الرضي، الذي يعد من الأوائل الذين أشاروا إلى وجود فرق بين الكلام والجملة بقوله: "والفرق بين الجملة والكلام، أن الجملة ما تضمن الإسناد الأصلي سواء كانت مقصودة لذاتها أم لا، كالجملة التي هي خبر المبتدأ أو سائر ما ذكر من الجمل، والكلام ما تضمن الإسناد الأصلي وكان مقصودا لذاته، فكل كلام جملة ولا ينعكس"(5).

وواضح من كلامه الفرق بينهما، وأنه يعتبر أن الجملة يكفي فيها توفر الإسناد فقط، أما الكلام فلابد فيه من الإسناد والإفادة معا، وبالتالي تكون الجملة أعم من الكلام.

وجاء أيضا في معجم التعريفات "إن الجملة عبارة عن مركب من كلمتين أسندت إحداهما إلى الأخرى، سواء أفاد كقولك زيد قائم أم لم يفد كقولك: إن يكرمني، فإنه جملة لا تفيد إلا بعد مجيء جوابه، فتكون أعم من الكلام مطلقا"(6).

ولقد كان ابن هشام (ت 761هـ-1360م) أوضح من حسم هذه المسألة، وأول من أفرد بابا للجملة العربية استقصى فيه جميع مباحثها بعد أن كانت شتاتا

في كتب النحاة، جاء في كتابه مغني اللبيب، باب في تفسير الجملة وذكر أقسامها وأحكامها شرح الجملة وبيان أن الكلام أخص منها لا مرادف لها: "الكلام هو القول المفيد بالقصد، والمراد بالمفيد ما دلّ علي معنى يحسن السكوت عليه، والجملة عبارة عن الفعل وفاعله كقام زيد، والمبتدأ وخبره كزيد قائم، وبهذا يظهر أنهما ليسا مترادفين كما يتوهمه كثير من الناس"(7).

هذا ملخص لبعض الأقوال في المسألة كما ذكر ذلك الدكتور فاضل في كتابه، رغم أنه لم يعرب عن موقفه بلسانه، إلا أن الذي بدا لنا أنه إلى رأيي المتأخرين أميل، أي أنه ممن يفرقون بين الكلام والجملة، بدليل أنه لما ذكر الرأي الأول رأي ابن جني والزمخشري عقب عليه مباشرة بقوله "غير أن الذي عليه جمهور النحاة أن الكلام والجملة مختلفان، فإن شرط الكلام الإفادة ولا يشترط ذلك في الجملة"(8).

وقوله (الذي عليه الجمهور) فيه نظر، لأن التفريق بين الجملة والكلام لم يعرف إلا عند المتأخرين كما رأينا، بل إن مصطلح الجملة نفسه لم نعهده إلا عند المبرد في القرن الثالث هجري، وهذا يدل على أن النحاة السابقين كانوا على عدم التفريق بينهما.

2 - تأليف الجملة العربية:

يتحدث فاضل صالح السامرائي عن صورة تأليف الجملة العربية فيقول: "الجملة العربية كما يرى النحاة تتألف من ركنين أساسين هما المسند والمسند إليه، فالمسند إليه هو المتحدث عنه ولا يكون إلا اسما، والمسند وهو المتحدث به ويكون فعلا أو اسما، وهذان الركنان عمدة الكلام، وما عداهما فضلة أو قيد"(9).

أول ما نلحظه على قول السامرائي هذا، أنه عدل من التعبير الاصطلاحي (الفعل وفاعله والمبتدأ وخبره) إلى مصطلح المسند والمسند إليه، لأنه في نظره أدق دلالة من التعبير الاصطلاحي كما سيأتي بيان ذلك في موضعه وليس السامرائي بهذا العدول بدعا فيما ذهب إليه، فإن مصطلح الإسناد قديم قدم النحو، فلقد ذكره سيبويه في كتابه واضحا جليا "هذا باب المسند والمسند إليه"(10).

والشيء الثاني وهو مهم أيضا إشارته إلى قضية العمدة والفضلة في العربية، فقد ذكر أن العمدة في الكلام هي المبتدأ والخبر والفعل والفاعل، وهي ما لا يتألف الكلام إلا بها، وما عدا ذلك فهو فضلة، فما هو المقصود بالفضلة؟

يجيب السامرائي عن ذلك فيقول: "ومقصودنا بالفضلة هنا أن الكلام قد يتألف بدونها، إذ كل كلام لابد أن يكون فيه عمدة مذكورة أو مقدرة بخلاف الفضلة، فنقول: (محمد مسافر) فهو كلام تام بدون وجود فضلة، وليس مقصودنا بالفضلة عند النحاة أنه يجوز الاستغناء عنها من حيث المعنى، كما أنه ليس المقصود بها أنها يجوز حذفها متى شئنا فإن الفضلة قد يتوقف عليها معنى الكلام"(11)، وذلك نحو قوله تعالى: "ولا تَمش في الأَرض مرَحًا"، سورة لقمان، الآية 18، وقوله (وما خَلقنا السَّماءَ والأرضَ وما بينهُما لاعبينَ) سورة الأنبياء، الآية 16. فلا يمكن الاستغناء عن (لاعبين)، وكذلك (فرحا) في الآيتين.

ومما ينبغي التنبيه إليه هاهنا أن الحذف لا يكون في العمدة ولا في الفضلة إلا بالقرائن، وذلك كحذف المبتدأ والخبر ونحوهما بالشروط التي حددها النحاة، وإلى أهمية القرائن في تحديد المعنى يشير ابن يعيش في كتابه شرح المفصل: "اعلم أن المبتدأ والخبر جملة مفيدة تحصل الفائدة بمجموعها، فالمبتدأ معتمد الفائدة، والخبر محل الفائدة فلا بد منهما، إلا أنه قد توجد قرينة لفظية أو حالية تغني عن النطق بأحدهما فيحذف لدلالتها عليه، لأن الألفاظ إنما جيء بها للدلالة على المعنى، فإذا فهم المعنى بدون اللفظ جاز أن لا تأتي به، ويكون مرادا حكما وتقديرا"(12).

3 - أقسام الجملة:

ذكر السامرائي في كتابه "الجملة العربية تأليفها وأقسامها" أربعة تقسيمات للجملة العربية هي (الجملة الاسمية والفعلية، والجملة الصغرى والكبرى والجملة الإنشائية والطلبية، والجمل التي لها محل من الإعراب والجمل التي ليست لها محل من الإعراب) وهذا التعدد في التقسيم راجع في أصله إلى الأساس المعتمد في كل تقسيم.

أ - الجملة الاسمية والفعلية:

يرى السامرائي أن الجملة الاسمية هي الجملة التي صدرها اسم كقولنا: محمد حاضر، والجملة الفعلية هي التي صدرها فعل، نحو: حضر محمد: وكان محمدٌ حاضراً[13]. والمراد بصدر الجملة (الفعل والمسند إليه)، فلا عبرة بما تقدم عليهما من الحروف والفضلات، فقولك: أقائم الرجلان، ولعل أباك منطلق من قبيل الجملة الاسمية، وقد قام محمد، وهل سافر أخوك، ومن أكرمت ونحوهم جمل فعلية[14].

والذي أخلص إليه من قول السامرائي هذا أن الأساس المعتمد في معرفة الجملة الاسمية والفعلية هو النظر في أركان الإسناد (المسند والمسند إليه) دون الاعتداد بالقيود والفضلات التي قد تكتنف الجملة في سباقها ولحاقها، إذ لا تأثير لها عليها، لكونها خارجة عن الإسناد.

كما نستنتج من القول الأول أن السامرائي قد مشى في تعريفه للجملة الاسمية والفعلية على منهج أهل البصرة، على غرار أهل الكوفة الذين يقولون إن الجملة الاسمية هي التي يكون فيها المسند اسما، والجملة الفعلية هي التي يكون المسند فيها فعلا، سواء تقدم الفعل على الفاعل كما هو الأصل أم تأخر[15].

وقد انتصر لهذا الرأي غير واحد من المحدثين، وفي مقدمتهم العلامة مهدي المخزومي[16]، وهذا الخلاف في مفهوم الجملة الاسمية والفعلية مبني علي خلاف آخر: هل الفاعل يتقدم على الفعل أولا؟، فالكوفيون على الجواز والبصريون رفضوا ذلك وإن تقدم أو وجد ذلك فهو مبتدأ وليس فاعلا، ولذلك رأينا في تعريف السامرائي للجملة الاسمية: هي الجملة التي صدرها اسم.

ب - الجملة الصغرى والكبرى:

تنقسم الجملة من حيث تركيبها إلى جملة كبرى وصغرى، وإلى جملة لا توصف بكبرى ولا بصغرى، وهي التي يسميها بعضهم بالجملة البسيطة. فالجملة الكبرى هي الاسمية التي خبرها جملة نحو (محمد سافر أخوه)، أما الجملة الصغرى فهي المبنية على المبتدأ نحو (محمد سافر)[17]. وبالنظر في هذين التعريفين نهتدي

إلى شيئين تتميز بهما الجملة الكبرى عن الصغرى هما:

- الجملة الكبرى يكون المسند إليه فيها دائما مبتدأ، بخلاف الجملة الصغرى فقد يكون كذلك وقد يكون فاعلا.

- الجملة الكبرى يكون المسند فيها جملة ولا بد، سواء كان جملة اسمية أم فعلية، بخلاف الصغرى التي يكون المسند فيها مفردا فعلا أو اسما، وبالتالي فإن الجملة الكبرى لا تكون إلا جملة اسمية.

ويرى السامرائي أن الجملة قد تكون صغرى وكبرى باعتبارين وذلك نحو قولنا: (محمد أبوه غلامه مسافر) فجملة (غلامه مسافر) صغرى لا غير، وأما جملة (أبوه غلامه مسافر) كبرى باعتبار (غلامه مسافر)، وصغرى باعتبار جملة الكلام[18]. أي باعتبار المسند إليه (محمد) الذي هو محور الكلام.

فنخلص من هذا التفصيل الذي ذكره السامرائي أنّ الجملة الكبرى يكون الإسناد فيها كالتالي:

- مسند إليه (ولا يكون إلا مبتدأ) + مسند (ويكون جملة فعلية أو اسمية) = جملة كبرى.

أما الجملة الصغرى فتتكون من:

- مسند إليه (ويكون مبتدأ أو فاعلا) + مسند (ويكون مفردا، اسما أو فعلا) = جملة صغرى.

جـ - الجملة الخبرية والإنشائية:

عرّف السامرائي الجملة الخبرية بأنها الجملة المحتملة للتصديق والتكذيب في ذاتها بغض النظر عن قائلها والجملة الإنشائية هي التي لا تحتمل الصدق أو الكذب[19]. وهذا التعريف للسامرائي مأخوذ من اصطلاح علماء البلاغة في التفريق بين الكلام الإنشائي والخبري فيقولون: "الكلام الخبري هو ما صح أن يوصف قائله بالصدق والكذب مثل قولنا: "خالد مسافر" و"شربت البحر"، والكلام الإنشائي هو ما لا يصح أن يوصف قائله بالصدق والكذب كقولك: اضرب، لا تسرق.

ويستطرد السامرائي الحديث عن مسألة الخبر والإنشاء فيقول: "والإنشاء في عرف البلاغيين ينقسم إلى طلبي وغير طلبي، فالطلبي هو ما يستدعي مطلوبا كالأمر والنهي والاستفهام، وغير الطلبي هو ما لا يستدعي مطلوبا كصيغ العقود وألفاظ القسم والرجاء ونحوها"[20]. والجملة الإنشائية هي كذلك خاضعة لهذا التقسيم فنقول (جملة طلبية، وغير طلبية).

د - الجمل التي لها محل من الإعراب والجمل التي ليس لها محل:

هذا هو التقسيم الرابع والأخير للجمل الذي مضى عليه السامرائي في دراسته الجملة العربية، وهو تقسيم أملته الصناعة الإعرابية، مبناه قائم عند النحويين على إمكانية حلول المفرد محل الجملة أولا، فإن أمكن حلول المفرد محلها كان لها محل من الإعراب، وإلا لم يكن لها محل من الإعراب[21].

فقولك مثلا (محمد يقوم) جملة (يقوم) لها محل من الإعراب وهو الرفع لأنها خبر يمكن تقديرها بالمفرد، فتقول: محمد قائم، وكذلك (رأيت أخاك ينطلق) لأنها يمكن تقديرها بقولنا (منطلقا)، أما جملة (ينطلق محمد) فلا محل لها من الإعراب، لأنه لا يمكن تقديرها بالمفرد.

فهذا هو الأساس لتقسيم الجمل عند النحاة في هذا الباب، مع تسليمهم أنه لا ينطبق أحيانا على بعض التراكيب النحوية كجملة خبر ضمير الشأن في (قل هو الله احد) وكأخبار أفعال المقاربة والرجاء والشروع، نحو: كاد زيد سيموت، وجعل يكتب، فإنه لا يقال: كان زيد ميتا ولا جعل كاتبا[22].

ولكن النحاة يتأوّلون ما ورد من ذلك على طريقتهم في التعامل مع الشواهد القليلة، ولذلك قال السامرائي "ولن يعجز النحاة التأويل إذا أرادوا"[23]، وإن كنا لا نرى مسوغا لارتكاب مثل تلك التأويلات والتقديرات المتعسفة، بل يجب الاعتراف بأن هناك تعابير خارجة عن هذا النمط المعهود.

والجمل التي لها محل من الإعراب والتي ليست لها محل كثيرة، والكلام عنها يطول ولا تكفي هذه العجالة لبسطها، وكما أن في التعرض لها تغليبا لجانب المبنى علي المعنى، وليس ذلك هدفي في هذه الدراسة، التي قامت على أساس من

المزاوجة بين المبنى والمعنى كما هو نهج السامرائي، لا سيما وأن دراسة الجملة من حيث المبنى قد حظيت بما فيه الغنية والكفاية، ولذلك سأنتقل إلى الحديث عن بعض العناصر الدلالية التي اقتطفتها من كتب السامرائي والتي أزعم أنها من هدف هذا البحث وطبيعته.

4 - دلالة الجملة العربية:

يقسم السامرائي الجملة العربية من حيث دلالتها العامة إلى قسمين: جملة ذات دلالة قطعية واحتمالية، وجملة ذات دلالة ظاهرة وباطنة.

أ - الدلالة القطعية والاحتمالية:

والمقصود بالدلالة القطعية أن الجملة تدل على معنى واحد، وتسمى أيضا الدلالة النصية، وأما الجملة ذات الدلالة الاحتمالية فهي التي تحتمل أكثر من معنى[24]. وضرب السامرائي لهما أمثلة عديدة منها:

- تقول: (اشتريت قدحَ ماء) بالإضافة، وتقول: (اشتريت قدحًا ماءً).

فالجملة الأولى تعبير احتمالي لأنها تحتمل أنك اشتريت ماءً مقدار قدح، وتحتمل أنك اشتريت القدح أي الإناء أما الجملة الثانية فدلالتها قطعية، لأنها لا تحتمل إلا أنك اشتريت ماء مقدار قدح[25]. وسّر ذلك أن التمييز يرفع الإبهام في الكلام السابق ويحدد الدلالة، ونظير ذلك قولك: اشتريت عشرين قلما (فقلما) تمييز رفع الإبهام الموجود في (عشرين) بعد أن كانت محتملة الدلالة علي معان كثيرة، كذلك "ماء" ههنا على عكس الإضافة التي وسعت المعنى.

- وتقول: "الذي يدخل الدار له جائزة، والذي يدخل الدار فله جائزة" فالجملة الأولى ذات دلالة احتمالية لأنها تحتمل أنك تعني الذي يدخل الدار شخصا معروفا، وأن الجائزة ليست مترتبة على دخول الدار بل هو مستحقها قبل ذلك، كما تحتمل أن يكون الاسم الموصول هنا مشبها بالشرط، فالجائزة مترتبة على دخول الدار ترتب المشروط على الشرط، وأما الجملة الثانية فذات دلالة قطعية لأنها لا تحتمل إلا المعنى الثاني[26]، وهذا بناء على وجود فاء السببية التي تربط بين الشرط وجوابه فتحددت الدلالة، والفاء تأتي في اللغة سببية تقول "سها

فسجد وسرق فقطعت يده"، يعني سجد لعلة سهوه، وقطعت يده لعلة سرقته، لكن لو حذفت الفاء لأصبح المعنى احتمالي كما ذكر السامرائي، وهو من الحذف الذي يوسع المعنى.

- ونقول أيضا "لا رجلَ في الدار ولا رجلٌ في الدار، فالأولى نص في نفي الجنس، أما الثانية فتحتمل نفس الجنس والوحدة[27]، فعلى إرادة الجنس لا يجوز "لا رجل في الدار بل رجلان"، وعلى تقدير إرادة الوحدة يجوز "لا رجل في الدار بل رجلان". وشبيه به قولهم: "ما جاءني رجل، وما جاءني من رجل".

فالتعبير الأول يحتمل نفي الوحدة، كما يحتمل نفي الجنس على سبيل الاستغراق، بخلاف المثال الثاني، فإنه لا يحتمل إلا نفي الجنس، وذلك لوجود "من" التي نقلت العموم من ظهوره إلى نصيته على حد تعبير أهل الأصول.

ب - الدلالة الظاهرة والباطنة:

ونعني بالدلالة الظاهرة المعنى الذي يعطيه ظاهر اللفظ مثل: سافر محمد ونام خالد، ونحو قوله تعالى: "وأحلَّ الله البيعَ وحرّم الرّبا"، سورة البقرة، الآية 275، وأما الدلالة الباطنة فهي الدلالة التي تؤدى عن طريق المجاز والكنايات والملاحن والإشارات كقولهم: بعيدة مهوى القرط، وكثير الرماد، ومعنى بعيدة مهوى القرط: طويلة العنق[28]، ومعنى كثير الرماد أنه رجل مضياف، لأن كثرة الرماد يدل على كثرة القرى والنزل، وهذا الضرب من الكلام هو ما أطلق عليه العلامة عبد القاهر الجرجاني (معنى المعنى)[29].

5 - دلالة الجملة الاسمية والفعلية:

عدل فاضل السامرائي من مصطلح الجملة الاسمية والفعلية إلى مصطلح المسند والمسند إليه لتحديد دلالة الجملتين، لكونه أكثر دقة في نظره من الاصطلاح السابق هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنه أنأى عن الخلاف الموجود في هذه المسألة كما سيأتي بيان ذلك، فاهتدى إلى تأصيل دقيق بناه على هذه الفكرة فكرة الإسناد مفاده "أن الصورة الأساسية للجمل التي مسندها فعل أن يتقدم الفعل على المسند إليه كقولنا: "أقبل سعيد"، ولا يتقدم الفاعل أو بتعبير

أدق (المسند إليه) على الفعل إلا لغرض يقتضيه المقام"[30]. وعلى القارئ أن يتأمل قوله (بتعبير أدق) كأنه يرمي بهذا الكلام الخروج من المسألة الخلافية (هل الفاعل يتقدم على الفعل أولا؟).

والصورة الأساسية للجمل التي مسندها اسم أن يتقدم المسند إليه على المسند، أو بالتعبير الاصطلاحي: أن يتقدم المبتدأ على الخبر، ولا يتقدم الخبر إلا لسبب يقتضيه المقام[31].

والفرق بين هاتين الصورتين في الدلالة كما يقرر السامرائي، أعني الجملة التي مسندها اسم والجملة التي مسندها فعل "أن الجملة التي مسندها اسم تدل على الثبوت، والجملة التي مسندها فعل تدل على الحدوث[32]، وتوضيح ذلك أنك تقول مثلا: سعيد متعلم، ومتعلم سعيد وسعيد مطلع ومطلع سعيد، فالوصف في كلتا الجملتين ثابت للسند إليه (سعيد) لكونه اسما، فإذا أردت الدلالة على الحدوث جئت بالمسند فعلا، سواء تقدم الفعل أم تأخر فتقول: يطلع سعيد وسعيد يطلع ويتعلم سعيد، وسعيد يتعلم.

وبهذا الفصل يُستبان لنا أن الجملة الاسمية لا تدل على الثبوت دائما عند السامرائي، وإنما تدل على الثبوت إذا كان المسند اسما، أما إذا كان فعلا نحو (سعيد يطلع) فإنها تدل على الحدوث مثل الجملة الفعلية (يطلع سعيد).

وقلت عند السامرائي احترازا من قول جماعة من العلماء، وفي مقدمتهم الدكتور مهدى المخزومي الذي ذهب إلى أن الجملة الاسمية هي التي يكون المسند فيها اسما دائما، والجملة الفعلية هي التي يكون المسند فيها فعلا، سواء تقدم على الفاعل أم تأخر، فالاسم في نحو قولنا: "زيدٌ يقوم" فاعل وليس مبتدأ، وعلى هذا الأساس تكون الجملة الاسمية عند المخزومي تدل على الثبوت دائما، والفعلية تدل علي الحدوث دائما[33].

وأصل جذور هذا الاختلاف يعود إلى المسألة الخلافية المطروحة بين المدرستين البصرة والكوفة حول تقديم الفاعل على الفعل، هل يجوز تقديم الفاعل على فعله أولا؟، فالبصريون لم يجيزوا ذلك، وإذا جاء مقدما فهو مبتدأ

وليس فاعلا، والكوفيون أجازوا ذلك، وهذا الذي رجحه مهدي المخزومي، والأول هو الذي مشى عليه السامرائي.

غير أني أقول: لو طرحنا هذه الاصطلاحات ورجعنا إلى مصطلح المسند والمسند إليه الذي سار عليه السامرائي في دراسته، لتبين لنا أن الخلاف بينهما شكلي، لماذا؟. لأن كليهما اتفقا على أن الجملة التي يكون فيها المسند اسما تدل على الثبوت، والجملة التي يكون المسند فيها فعلا تدل على الحدوث.

6 - دلالة الجملة في التعبير القرآني:

وهذا العنصر أضفته استكمالا لدراسة الجملة عند السامرائي، نقف من ورائه على روائع الاستعمال القرآني للجملة وقيمتها البلاغية، وذلك من خلال بعض النماذج التي قدمها السامرائي في دراسته البيانية للقرآن الكريم، التي أجاد فيها وأبدع، وبلغ بالنحو والبلاغة وعلوم اللغة في هذا الفن كل مبلغ، وكان ذلك من خلال توظيفه لهذه العلوم في دراسة النظم القرآني والكشف عن أسراره ونكت بيانه، ومن هنا يظهر للقارئ أن هذا العنصر ليس منفصلا عن باقي العناصر كما يتوهم، بل إن شئت فقل إنها المحطة الثالثة لدراسة الجملة العربية عند السامرائي، وفيما يلي طائفة من أروع تلك الدلالات والمعاني للجملة العربية في آيات التنزيل، أقتطفها من كتابه التعبير البياني:

- قال تعالى في وصف المنافقين: "وإذا لقُوا الذين ءامنُوا قالوا ءامنّا وإذا خلَوا إلى شَياطينهم قالُوا إنّا معَكم إنّما نحنُ مستهزءُون"، سورة البقرة، الآية 14.

فقد فرق بين قولهم للمؤمنين وقولهم لأصحابهم، فقد خاطبوا المؤمنين بالجملة الفعلية الدالة على الحدوث (آمنا)، وخاطبوا جماعتهم بالجملة الاسمية المؤكدة الدالة على الثبوت والدوام (إنا معكم)، ولم يسوّوا بينهما[(34)].

وذلك أن المنافقين يبطنون الكفر ويظهرون الإيمان، فالكفر وصف ثابت لهم، فلهذا ناسب أن يجيء بالصيغة الاسمية الدالة على الثبوت حالة خلوهم وانصرافهم إلى شياطينهم المناسبة لحقيقة أمرهم، وأما الإيمان فهم ليسوا منه في شيء، بل هو شيء حادث يدعونه، ولذلك جاء بالجملة الفعلية الدالة على الحدوث

دلالة عليه، فأتى في كل مقام بما يناسبه.

- ومن ذلك قوله تعالى: "قُل يأَيُّها الكافرونَ لا أعبدُ ما تعبُدونَ ولا أنتُم عابدون ما أعبدُ ولا أنا عابدٌ ما عبدتم"، سورة الكافرون، الآيات 1-4. "فأنت ترى أن الرسول نفى عبادة الأصنام عن نفسه بالجملتين الفعلية والاسمية (لا أعبد ما تعبدون) و(لا أنا عابد ما عبدتم)، ومعنى ذلك كما ذكر السامرائي أنه نفى عبادة الأصنام عن نفسه في الحالتين الثابتة والمتجددة في جميع الأزمنة وهذا غاية الكمال(35).

وتوضيح ذلك أنه لو اقتصر على الفعل لقيل: إن هذا أمر حادث قد يزول، ولو اقتصر على الاسم لقيل: صحيح أن هذه صفة ثابتة ولكن ليس معناه أنه مستمر على هذا الوصف لا يفارقه، فإنّ الوصف قد يفارق صاحبه أحيانا، فالحليم قد يغضب ويعاقب، والجواد قد يأتيه وقت لا يجود فيه، إذ ليس هو في حالة جود مستمر لا ينقطع(36)، فلئلا يظن ذلك بالنبي صلى الله عليه وسلم أعلن براءته من معبوداتهم بالصيغتين الفعلية والاسمية، الصيغة الفعلية الدالة على التجدد، والصيغة الاسمية الدالة على الحدوث.

- ومن جميل الاستعمال القرآني للجملة الفعلية، أنه يستعمل في سياق الإنفاق الفعل "ينفق" نحو قوله تعالى: "الذين يُنفقون أموالَهُم بالَّليل والنهَار سرًّا وعلانيةً..."، سورة البقرة، الآية 274، "وممّا رَزقناهُم يُنفقونَ"، سورة البقرة، الآية 3، "الذين يُنفقونَ في السّرَّاء والضّرَّاء"، سورة آل عمران، الآية 134 وغيرها من الآيات. وسرّ ذلك أن الإنفاق أمر يتكرر ويحدث باستمرار، فلذلك ناسب أن يعبر بالجملة الفعلية (ينفقون) الدالة على الحدوث(37)، ولم يرد بالصورة الاسمية إلا في موضع واحد كما ذكر السامرائي، وهي قوله تعالى (الصابرين والصادقين والقانتين والمنفقين والمستغفرين بالأسحار) وهو في سياق أوصاف المؤمنين الثابتة(38)، فلذلك ناسب أن يعبر عنها بالاسم الذي يدل على الثبوت.

- ومن بدائع التعبير الفني في هذا الباب قوله تعالى "هل أتَاكَ حديثُ ضَيف إبرَاهيم المُكرمين إذ دخلُوا فقالوا سلاما قال سلامٌ قومٌ منكرونَ"، سورة الحجرات،

الآيات 24-25. ففرّق الله عز وجل بين السلامين، فجعل الأول بالنصب والثاني بالرفع ولم يسوّ بينهما، ما هي النكتة البلاغية وراء ذلك؟.

يقول السامرائي "إن قوله (سلاما) بالنصب تقديره: نسلم سلاما أي بتقدير فعل، وقوله (سلام) بالرفع تقديره (سلام عليكم) أي بتقدير اسمية الجملة، والاسم أثبت وأقوى من الفعل، فدل على أن إبراهيم عليه السلام حيّ الملائكة بتحية خير من تحيتهم"[39]. قلت: وفي هذا الإشارة إلى قوله تعالى (وإذا حُيّيتم بتحية فَحَيُّوا بأحسن منهَا أورُدُّوها إنَّ اللهَ كانَ على كلّ شَيء حسيباً).

فإبراهيم عليه السلام لما أراد أن يرد عليهم بالأحسن، عدل من الجملة الفعلية إلى الجملة الاسمية الدالة على الدوام والاستمرار.

- ومن أروع ما قرأت في هذا الباب في التعبير بالجملة الفعلية والجملة الاسمية، وكذلك الفعل والاسم، ما جاء في قوله تعالى: "وما كانَ الله ليُعذّبهُم وأنتَ فيهم وما كانَ الله معذّبهُم وهُم يستغفرونَ"، سورة الأنفال، الآية 33.

فقد جاء في صدر الآية بالجملة الفعلية (ليعذّبهم)، وجاء بعده بالاسم (معذبهم)، وذلك أنه جعل الاستغفار مانعا ثابتا من العذاب، بخلاف بقاء الرسول "صلى الله علية وسلم بينهم"، فإنه أي العذاب موقوت ببقائه بينهم، فذكر الحالة الثابتة بالصيغة الاسمية، والحالة الموقوتة بالصيغة الفعلية[40].

بينما انظر في سورة القصص "ومَا كُنّاَ مُهلكي القُرى إلّا وأهلُهَا ظَالمُونَ"، سورة القصص، الآية 59، فالظلم من الأسباب الثابتة في إهلاك الأمم، فجاء معه بالصيغة الاسمية الدالّة على الثبات[41].

ومعنى هذا الكلام أن بقاء الرسول (ص) يمنع العذاب مدة بقائه بينهم، فإن خرج استحقوا العذاب، فهو إذن حالة غير ثابتة، فناسب أن يأتي معه بالجملة الفعلية (ليعذبهم)، بينما تأمل قوله "وما كان الله معذبهم" أي على وجه الدوام، كما يدل الاسم (معذبهم)، ثم تأمل أنه قال (وهم يستغفرون)، بالجملة المسند فيما فعلا، وما قال (مستغفرون)، ومعنى هذا: وإن لم يكن الاستغفار صفة ثابتة فيهم، فإن ربنا عز وجل سيرفع عنهم العذاب دائما، فانظر إلى رحمة ربنا بعباده.

ثم لاحظ الآية الثانية، "وما كُنّا مُهلكي القُرى إلّا وأهلُها ظالمونَ"، عبر بالجملة الاسمية التي مسندها اسم التي تدل على الثبوت، وما قال (يظلمون)، ومعنى ذلك أن ربنا لا يهلك القرى إلا إذا كان الظلم صفة ثابتة فيهم.

وختاما لهذا المقال أقول: إن السامرائي قد أسهم إسهاما متميزا في تطوير درس الجملة العربية ويظهر ذلك جليا من خلال تجاوزه النظرة الشكلية التي سيطرت على درس الجملة العربية، وذلك بإضافته المعنى إلى حيز الدراسة النحوية، فجاءت دراسته كاملة جامعة بين المبنى والمعنى. كما كشف المقال عن مدى أهمية المعنى في الدراسة النحوية، وأنه المنطلق الأساس لكل بحث نحوي، بل هو مبدأ عام لا يمكن لأي باحث أن يهمله، وإلا عد ذلك البحث ناقصا، وهذه هي الفكرة التي برهن عليها السامرائي في معظم بحوثه وكتاباته، وإني لا أبالغ إذا ما قلت إن اعتناء السامرائي بالمعنى قد فاق جانب المبنى.

الهوامش:

1 - فاضل السامرائي: معاني النحو، دار الفكر، ط1، 2000، ج1، ص 6.

2 - المصدر نفسه، ص 6.

3 - أبو الفتح عثمان بن جني: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، (د.ت)، ج1، ص 17.

4 - أبو القاسم الزمخشري: المفصل في علم العربية، تحقيق محمد بدر الدين النفساني، مطبعة التقدم، ط1، مصر 1323هـ، ص 6.

5 - رضي الدين الأستراباذي: شرح الكافية، مطبعة الشركة الصحافية العثمانية، 1310هـ، ج1، ص 8.

6 - الشريف الجرجاني: معجم التعريفات، شركة البابي الحلبي، مصر 1938م، ص 69.

7 - ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب، تحقيق محمد عبد الحميد، المكتبة العصرية، ط1، بيروت، ص 431.

8 - فاضل السامرائي: الجملة العربية تأليفها وأقسامها، دار الفكر، ط2، الأردن 2007م، ص 157.

9 - المصدر نفسه، ص 14.

10 - أبو بشر عمرو عثمان بن عنبر سيبويه: الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة

الخانجي، ط3، القاهرة 1988م، ص 23.
11 - ينظر، فاضل السامرائي: معاني النحو، ص 14.
12 - ابن يعيش: شرح المفصل، تحقيق إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت 2001م، ص 239.
13 - فاضل السامرائي: الجملة العربية تأليفها وأقسامها، ص 157.
14 - نفسه.
15 - ابن عقيل: الحاشية، تحقيق محمد عبد الحميد، دار العلوم الحديثة، ط14، بيروت 1964م، ج1، ص 465.
16 - ينظر، مهدى المخزومي: في النحو العربي نقد وتوجيه، دار الرائد العربي، ط2، لبنان 1986م، ص 39.
17 - ينظر، فاضل السامرائي: الجملة العربية، ص 167.
18 - المرجع نفسه، ص 169.
19 - المرجع نفسه، ص 170.
20 - نفسه.
21 - المرجع نفسه، ص 184.
22 - المرجع نفسه، ص 185.
23 - نفسه.
24 - فاضل السامرائي: معاني النحو، ص 17.
25 - المرجع نفسه، ج1، ص 17.
26 - المرجع نفسه، ص 18.
27 - نفسه.
28 - المرجع نفسه، ص 14.
29 - ينظر، عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، دار المنار، ط3، مصر 1366هـ، ص 202.
30 - فاضل السامرائي: معاني النحو، ج1، ص 15.
31 - نفسه.
32 - المرجع نفسه، ص 16.
33 - ينظر، مهدي المخزومي: في النحو العربي نقد وتوجيه، ص 41-42.
34 - فاضل السامرائي: التعبير القرآني، دار عمان، ط1، 2006م، ص 26.

35 - المرجع نفسه، ص 28.
36 - نفسه.
37 - المرجع نفسه، ص 29.
38 - نفسه.
39 - المرجع نفسه، ص 32.
40 - المرجع نفسه، ص 25.
41 - نفسه.

References:

1 - Al-Anṣārī, ibn Hishām: Mughnī al-labīb, edited by Muḥammad ʻAbd al-Ḥamīd, Al-Maktaba al-ʻAṣriyya, 1st ed., Beirut.

2 - Al-Astarabādhī, Raḍī al-Dīn: Sharḥ al-kāfiyya, Maṭbaʻat al-Sharika al-Ṣaḥāfiyya al-ʻUthmāniyya, Istanbul 1310H.

3 - Al-Jurjānī, ʻAbd al-Qāhir: Dalā'il al-iʻjāz, Dār al-Manār, 3rd ed., Egypt 1366H.

4 - Al-Jurjānī, al-Sharīf: Muʻjam al-taʻrīfāt, Ed. Al-Bābī al-Ḥalabī, Cairo 1938.

5 - Al-Makhzūmī, Mahdī: Fī an-naḥw al-ʻarabī naqd wa tawjīh, Dār al-Rā'id al-ʻArabī, Lebanon 1986.

6 - Al-Samarrā'ī, Fāḍil: Al-jumla al-ʻarabiyya ta'lifuha wa aqsāmuha, Dār al-Fikr, 2nd ed., Jordan 2007.

7 - Al-Samarrā'ī, Fāḍil: At-taʻbīr al-qur'ānī, Dār ʻAmmān, 1st ed., Jordan 2006.

8 - Al-Samarrā'ī, Faḍil: Maʻānī an-naḥw, Dār al-Fikr, 1st ed., Jordan 2000.

9 - Al-Zamakhsharī, Abū al-Qāsim: Al-mufassal fī ʻilm al-ʻarabiyya, edited by Muḥammad Badr al-Dīn al-Nafsānī, Maṭbaʻat al-Taqaddum, Egypt 1323H.

10 - Ibn ʻAqīl: Al-ḥāshiyya, edited by Muḥammad ʻAbd al-Ḥamīd, Dār al-ʻUlūm al-Ḥadītha, 14th ed., Beirut 1964.

11 - Ibn Jinnī, ʻUthmān: Al-khaṣā'iṣ, edited by Muḥammad ʻAlī al-Najjār, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, Cairo (n.d.).

12 - Ibn Yaʻīsh: Sharḥ al-mufassal, edited by Emile Badīʻ Yaʻqūb, Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, Beirut 2001.

13 - Sibawayh, ʻAmrū ibn ʻUthmān: Al-kitāb, edited by ʻAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Maktabat al-Khānjī, 3rd ed., Cairo 1988.



مجلة حوليات التراث، العدد 18، 2018، ص 217 - 226
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

لغة أكلوني البراغيث بين العربية الفصحى ولهجات شبه الجزيرة العربية

د. ميساء صائب رافع
جامعة بغداد، العراق

الملخص:

لقد نظر القدماء إلى هذه الظاهرة اللغوية "لغة أكلوني البراغيث" على أنها عَيْبٌ من عيوب الاستعمال اللغوي، التي تنتاب اللهجات. وقد وجد النحاة شواهد من الكلام العربي الفصيح، الذي يُعتدُّ بصحة نقله، جاء على وفق هذه المطابقة، من القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، والشعر العربي الفصيح، وكلام العرب المستعمل في بيئاتهم اللغوية، وقد أطلق عليها القدماء لغة "أكلوني البراغيث". ووجدت آثار هذه الظاهرة أيضا في اللهجة النبطية وهي لهجة آرامية. هذه الشواهد المستقاة من لهجات شبه الجزيرة العربية (أخوات العربية من فصيلتها) هي دلائل واضحة وصريحة على أصالة هذه الظاهرة في العربية الفصحى، وبذلك أمكن لنا باستعمال المنهج الموازن إثباتَ أصالةِ هذه الظاهرة، لأنها مشتركة بين العربية الفُصحى وأخواتها، وتصحيح الخلل الذي وقعِ فيه علماؤنا القدامى، حين عدُّوا هذه الظاهرة عَيْباً من عيوب اللهجات العربية القديمة، التي رغِبتْ عنها اللُّغة العربية.

الكلمات الدالة:

اللغة، أكلوني البراغيث، اللهجات، الجزيرة العربية، الفصحى.



The language Akaluni al Baraghithu between classical Arabic and dialects of the Arabian Peninsula

Dr Maysaa Saeb Rafea
University of Baghdad, Iraq

Abstract:

The ancients viewed this linguistic phenomenon, "Lughat Akaluni al-Baraghithu", as a defect of the linguistic use that plagues dialects. The grammarians have found evidences of eloquent Arabic speech, whose transmission is reliable, according to this correspondence, from the Holy Quran, the noble Prophet's hadith, eloquent Arabic poetry, and the words of the Arabs

تاريخ الاستلام: 2018/2/22 - تاريخ القبول: 2018/5/30
dr.maysaa988@gmail.com

used in their linguistic environments. The ancients called it the "Akaluni al-Baraghithu" language. Traces of this phenomenon are also found in the Nabataean dialect, which is an Aramaic dialect. These evidences drawn from the dialects of the Arabian Peninsula (the Arabic sisters from its faction) are clear and explicit evidence of the originality of this phenomenon in classical Arabic. Thus, by using the balanced method, we were able to prove the authenticity of this phenomenon, because it is common between classical Arabic and its sisters, and correct the imbalance that our old scholars had fallen into when they considered this phenomenon to be a defect of the old Arabic dialects, which the Arabic language desired.

Keywords:

language, Akaluni al Baraghithu, dialects, Arabia, classical Arabic.



اللغة العربية أصلها لهجة من لهجات شبه الجزيرة العربية، أو ما أطلق عليها "اللغات السامية"، ودراسة أية ظاهرة من الظواهر الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية في ضوء لهجات شبه الجزيرة العربية دراسة موازنة، تؤدي إلى نتائج مهمة في البحث اللغوي، لم نكن لنصل إليها، لو اقتصرتْ دراسُتنا على اللغة العربية الفصحى فحسب.

فضلا عن أنها تعين على الكشف عن الكثير من الظواهر في اللغة العربية ذاتها، وتمكن الباحثين من تفسير أمور رُبَّما أثارت الحَيْرَة، لو لم تُعن الدراسة الموازنة على تفسيرها، وهذا هو سر تقدم المستشرقين في دراستهم اللغة العربية، وتوصَّلهم إلى أحكام قيمة، ودراسات ذاعَ صِيتُها، لأنهم درسوا اللغة العربية ضمن منظومة شقيقاتها من فصيلتها (لهجات شبه الجزيرة العربية).

ومن ميزات المنهج الموازن أيضا، إعادة النظَّر في قواعد اللغة العربية ومعاييرها، فلما كان النحو من الثوابت بالنسبة للمتغيرات السريعة التي تعتري الجوانب البلاغية ومعاني المفردات، كانت العناية بالدِّراسة الموازنة النحوية مُسوَّغةً في سبيل البحث عن القواسم المشتركة، التي تجمع هذه اللهجات في إطار واحد من الأصل المشترك. ولا سيما أنَّ أوجه الشبه بين لهجات شبه الجزيرة

العربية كثيرة في تراكيبها النحوية، وقليلا ما يقع الخلاف بصورة جوهرية في تراكيب هذه اللهجات[1].

من هنا تأتي فائدة المنهج المُوازن في الدراسات اللغوية، ولا سِيَّما النحوية، ليعزِّز ما توصل إليه المنهج المعياري، أو يعيد تفسيره، أو يصلح بعض جوانب الخلل فيه، ذلك أنّ المعياريين القدماء لم تكن لديهم معرفة كافية باللهجات (شقيقات العربية من صيلتها)، إذ كان بعض لهجات شبه الجزيرة العربية مجهولا، أو غامضاً، مندثراً، لم يكشف بعد، فقد كان هدفهم الأول وَضْع قواعد معيارية للغة العربية، بقصد حفظها من الضياع وتيسير تعلمها[2].

غير أنّ الكثير من تلك الأقيسة والقواعد المعيارية يحتاج إلى إعادة النظر، ذلك أن علماءنا القدماء عندما وضعوا القواعد والأقيسة التي اتفقوا عليها كانوا يخضعون النصوص التي خرجت عنها إليها، ويتأوّلون كُلَّ ما لا ينَّسق معها[3]. ومما أخضعوه لقواعدهم وتأوّلوه، لأنه خرج عنها (لغة أكلوني البراغيث).

لقد نظر القدماء إلى هذه الظاهرة اللغوية على أنها عَيْبٌ من عيوب الاستعمال اللغوي، التي تنتاب اللهجات.

فالمعروف في القاعدة النحوية في العربية أن اللغة تطابق بين الفعل والفاعل، إذا تقدم الأخير، فنقول "الرجل قام" بالإفراد، و"الرجلان قاما" بالتثنية، و"الرجال قاموا" بالجمع[4].

وأما إذا تقدم الفعل، فعندئذ يجب إفراده دائما، حتى وإن كان فاعله مثنى أو مجموع، أي أنه لا تتصل به علامة تثنية ولا علامة جمع، للدلالة على تثنية الفاعل أو جمعه، فيقال مثلا: "قام الرجل" و"قام الرجلان" و"قام الرجال" بإفراد الفعل "قام" دائما، إذ لا يقال في الفصحى مثلا: "قاما الرجلان" ولا "قاموا الرجال" أي أن اللغة لا تطابق بينهما، إذا تقدّم الفعل وتطابق بينهما اذا تقدم الفاعل[5].

وقد وجد النحاة شواهد من الكلام العربي الفصيح، الذي يُعتدُّ بصحة نقله، جاء على وْفق هذه المطابقة، من القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، والشعر العربي الفصيح، وكلام العرب المستعمل في بيئاتهم اللغوية، وقد أطلق عليها

القدماء لغة "أكلوني البراغيث"، نحو: "جاء الرجلان، وجاء الرِّجال" وما أشبه هذين المثالين[6].

وسيبويه أول من مثل لها في كتابه، إذ قال: "في قول من قال: أكلوني البراغيث"[7]، وقال: واعلم أن من العرب من يقول: ضربوني قومُك، فكأنهم أرادوا أن يجعلوا للجمع علامة، كما جعلوا للمؤنث علامة، وهي قليلة"[8].

وحُكيت هذه الظاهرة عن طيِّء[9]، إذ كانوا "يلتزمون العلامة ولا يفارقونها"[10]، وأزد شنوءة[11].

فلما خرجت هذه الظاهرة اللغوية عن الأصل الذي وضعوه، واتفقوا عليه، من أنه لا يلتقي فاعلان لفعل واحد في جملة واحدة، عدها علماؤنا عَيْباً من عيوب الاستعمال اللغوي، بل عدها الحريري (ت 516هـ) من (اللحن)[12]، ورد عليه الشهاب الخفاجي، إذ قال: "وليس الأمر كما ذكره، فإنّ هذه لغة قوم من العرب، يجعلون الألف والواو علامة للتثنية والجمع، والاسم الظاهر فاعلاً، وتُعرف بين النحاة بلغة: أكلوني البراغيث، لأنه مثالُها الذي اشتهرت به، وهي لغة طيِّء،... وقد وقع منها في الآيات والأحاديث وكلام الفصحاء ما لا يُحصى"[13].

وغير بعضهم اسم هذه الظاهرة، هروباً من استعمال مصطلح "أكلوني البراغيث"؛ احتراما لاستعمال النبي (ص) إيّاه في الحديث النبوي الشريف، فأطلق عليها اسم "لغة يتعاقبون فيكم"[14]، إشارة إلى قول الرسول (ص): "يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل، وملائكة بالنهار، ويجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر، ثم يُعرِّج الذين باتُوا فيكم، فيسألهم وهو أعلم بهم: كيف تركتم عبادي؟ فيكون: تركناهم وهم يصلون، وأتيناهم وهم يصلون"[15].

من شواهد هذه الظاهرة من القرآن الكريم قوله تعالى: "ثُمَّ عَمُوا وَصَمُّوا كَثِيرٌ مِّنْهُمْ"[16]، وقوله عز وجل: "وَأَسَرُّواْ النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ"[17].

وقد ذهب النحاة فيما اقترن بالفعل من علامات ثلاثة مذاهب[18]: أحدهما، أن الألف والواو والنون علامات تدل على تثنية الفاعل وجمعه والاسم الظاهر بعدها فاعل. والثاني، أن الألف والواو والنون أسماء ضمائر فواعل بالفعل،

والاسم بعدهن بدل منهن. والثالث، أنهنّ أسماء ضمائر فواعل بالفعل، والاسم بعدهن مبتدأ، والجملة المتقدمة في موضع خبر للمبتدأ.

ومن شواهد الحديث النبوي الشريف أيضا، قول أم المؤمنين: "كن نساء المؤمنات يشهدن مع رسول الله (ص) صلاة الفَجْر متلفِّعات بمروطهنّ، ثم ينقلبْن إلى بيوتهن حين يقضين الصلاة، ولا يعرفُهن أحد من الغلس"[19].

ومن شواهدها في أقوال التابعين قول الحسن البصري في حديثه عن طالب العلم: "قد أوْكَدَتاه يداه، وأعمدتاه رجلاهُ، أي: قد أوكدتاه يداه، بمعنى: أعملتاه، وأعمدته رجلاه، أي: صيّرتاه عميداً، وهو المريض الذي لا يستطيع أن يثبُتَ على المكان حتى يُعْمَدَ من جوانبه، لطول اعتمادِهِ في القيام عليهما، ومنه يقال، وكد فلان أمراً يكدّ وَكْداً إذا قَصَدَهُ وطلبهُ"[20].

ومن شواهد هذه الظاهرة من الشعر العربي قول أُميّة بن أبي الصَّلْت[21]:

يلومونَني في اشْتراءِ النخـ ـيْلِ أَهْلي فكلُّهم أَلْوَمُ

وقول عُبَيْد الله بن قيس الرُّقيَّات القُرَشي الإسلامي[22]:

تولّى قِتَالَ المارِقينَ بِنفْسِهِ وقد أسلماهُ مُبْعَدٌ وحَمِيْمُ

هذه الشواهد تدل دلالة واضحة على أن هذه الظاهرة معروفة سائرة ومعترفٌ بها في العربية الفصحى[23].

وقد دلّ المنهج الموازن بين العربية وأخواتها (لهجات شبه الجزيرة العربية) على أصالة هذه الظا هرة اللغوية، إذ كانت لهجات شبه الجزيرة العربية (أخوات العربية)، تلحق الفعل علامة التثنية والجمع، للفاعل والمجموع[24]، من شواهدها في اللهجة العبرية: (wayyamotu gam snehem mahlon w-kilyon)، وترجمته: "فما تا كلاهما محلون وكليون"[25].

وجاء في سِفْر المزامير[26]: (im bammispat-loyakomu rsa)، وترجمته: لا يقومونَ الأشرارُ بالعَدْل[27].

وجاء في سِفْر المزامير أيضا[28]: (elunu sobenu-se) أي: سألنَا من سَبَانا[29]. وجاء في سفر التكوين[30]: رأوا بنو الأشراف بنات العامّة[31]. ومن

شواهدها في الآرامية القديمة[32]: (dalma ngurun hrane battak) وترجمته الحرفية "لئلا يفعلوا الأخرون بأهلك"[33]. ومن شواهد هذه الظاهرة في اللهجة الحبشية (الجعزية): (ahzab-wahoru) وترجمته الحرفية: فعادوا الشعوب. من الفعل (حَارَ) بمعنى: ذَهَبَ أو رَجعَ[34]، ومثل ذلك فيها: (wabazhu weludomu) وترجمته الحرفية "وكثروا أطفالهم"[35].

ووجد مثالاً آخر في اللهجة الصفوية: (ahzab-huro) ومعناها الحرفي: رجعوا الشعوب[36]، وهو مثال مشترك بينها وبين الحبشية الجعزية[37].

ووجدت آثار هذه الظاهرة في اللهجة النبطية وهي لهجة آرامية، إذ يرد الفاعل في اللهجة النبطية جمعا، إذا كان الفعل بصيغة الجمع، سواء تقدَّم عليه الفاعل أم تأخّر نحو: دنه كفرا دي عبدو كمكم برت وإلت برت حرمو كليبت برته، أي: (هذه هي المقبرة التي أقاموها كمك بنت وائلة بنت حرمو وكليبة ابنتها)[38]. هذه الشواهد المستقاة من لهجات شبه الجزيرة العربية (أخوات العربية من فصيلتها) هي دلائل واضحة وصريحة على أصالة هذه الظاهرة في العربية (الفصحى)، وبذلك أمكن لنا باستعمال المنهج الموازن إثباتَ أصالةِ هذه الظاهرة، لأنها مشتركة بين العربية (الفُصحى) وأخواتها، وتصحيح الخلل الذي وقع فيه علماؤنا القدماء، حين عدُّوا هذه الظاهرة عَيْباً من عيوب اللهجات العربية القديمة، التي رَغِبتْ عنها اللُّغة العربية الفصحى.

الهوامش:

1 - د. إسماعيل أحمد عمايرة: المستشرقون والمناهج اللغوية، دار الملاحي، أربد، الأردن 1988م، ص 60.

2 - ينظر، المصدر نفسه، ص 73.

3 - د. عبد الفتاح الحموز: التأويل النحوي في القرآن الكريم، مكتبة الرشيد، ط1، الرياض 1404هـ-1984م، ج1، ص 56. ود. كريم حسين ناصح الخالدي: نظرية المعنى، دار صفاء، ط1، عمان، الأردن 1427هـ-2006م، ص 114.

4 - ينظر، أبو حيان: ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق مصطفى النّماس، مطبعة النسر الذهبي، ط1، 1404 هـ-1984م، ج1، ص 354. جلال الدين السيوطي: همع الهوامع في

شرح جمع الجوامع، تحقيق عبد السلام محمد هارون والدكتور عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلمية، الكويت 1395هـ-1975م، ج2، ص 256. إبراهيم مصطفى: تهذيب النحو، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1959م، ص 60. د. رمضان عبد التواب: المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، مكتبة الخانجي، ط1، القاهرة 1406هـ-1985م، ص 299.

5 - ينظر، أبو حيان: الارتشاف، ج1، ص 354. والسيوطي: همع الهوامع، ج2، ص 256. وإبراهيم مصطفى: تهذيب النحو، ج2، ص 8.

6 - ينظر، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه: الكتاب، المطبعة الأميرية الكبرى، بولاق 1316هـ، ج1، ص 5. أبو عبد الله بدر الدين محمد بن جمال الدين بن محمد بن مالك ابن الناظم: شرح ألفية بن مالك، تحقيق د. عبد الحميد السيد محمد عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، (د.ت)، ص 220. وحسن بن أم قاسم المرادي: الجنى الداني، تحقيق د. طه محسن، مؤسسة دار الكتب العلمية، جامعة بغداد 1396هـ-1976م، ص 197.

7 - سيبويه: الكتاب، ج1، ص 5.

8 - المصدر نفسه، ج1، ص 236.

9 - المرادي: الجنى الداني، ص 197. أبو حيان: الارتشاف، ج1، ص 354. ميساء صائب رافع: لهجة قبيلة طيِّء، رسالة ماجستير، كلية التربية للبنات، جامعة بغداد 2001م، ص 141-142.

10 - أبو حيان: الارتشاف، ج1، ص 354.

11 - المرادي: الجنى الداني، ص 197. أبو حيان: الارتشاف، ج1، ص 354.

12 - القاسم بن علي الحريري: درة الغواص في أوهام الخواص، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر، القاهرة (د.ت)، ص 65.

13 - الشهاب الخفاجي: شرح درّة الغوّاص، مطبعة الجوائب، ط1، القسطنطينية 1299هـ، ص 152.

14 - شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ج1، ص 473.

15 - صحيح البخاري، ج1، ص 157، رقم الحديث (555).

16 - سورة الأنبياء، الآية 31.

17 - سورة المائدة، الآية 71.

18 - ينظر، تفسير القرطبي، دار الكتب، بيروت 1409هـ-1988م، ج6، ص 248. تفسير الطبري، دار الفكر، بيروت 1398هـ-1978م، ج11، ص 268. الفراء: معاني القرآن،

تحقيق أحمد يوسف نجاتي، محمد علي النجار، مطبعة دار الكتب، القاهرة 1374هـ-1955م، ج1، ص 316. خالد الأزهري: شرح التصريح على التوضيح، دار إحياء الكتب العربية، مصطفى البابي الحلبي، (د.ت)، ج1، ص 270-277. الشيخ محمد جعفر إبراهيم الكرباسي: المنتخب من كلام العرب، مطبعة الآداب، النجف 1403هـ-1983م، ص 206.

19 - صحيح البخاري، ج1، ص 162. ابن مالك الأندلسي: شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح، تحقيق د. طه محسن، منشورات وزارة الأوقاف العراقية، بغداد 1985م، ص 246.

20 - مجد الدين بن السعادات المبارك بن محمد الجزري المعروف بابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طه أحمد الزاوي ومحمود محمد الطنطاوي، المكتبة العلمية، بيروت، (د.ت)، ج3، ص 297.

21 - ينظر، أبو البقاء بن يعيش: شرح مفصل الزمخشري، عالم الكتب، بيروت، مكتبة المثنى، القاهرة، (د.ت)، ج3، ص 87. ابن هشام: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط6، (د.ت)، ج1، ص 347. جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي: شرح شواهد المغني، منشورات دار مكتبة الحياة، عالم الكتب، بيروت، (د.ت)، ج2، ص 783. شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، بيروت 1375هـ-1955م، ج1، ص 170. أبو عبد الله محمد بن جعفر القزاز القيرواني: ما يجوز للشاعر في الضرورة، تحقيق المنجي الكعبي، الدار التونسية للنشر، 1391هـ-1971م، ص 100.

22 - ابن الناظم: شرح ألفية بن مالك، ص 220. ابن هشام: شرح شذور الذهب، ص 176. شرح ابن عقيل، ج2، ص 81.

23 - د. عبده الراجحي: اللهجات العربية في القراءات القرآنية، ص 197.

24 - د. رمضان عبد التواب: المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، ص 300.

25 - نفسه.

26 - سفر المزمور، ص 137.

27 - د. رمضان عبد التواب: المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، ص 300.

28 - سفر المزمور، ص 137.

29 - د. رمضان عبد التواب: في قواعد الساميات، مكتبة الخانجي، القاهرة 1983م، ص 101-102.

30 - سفر التكوين، 6: 2.

31 - د. حسن ظاظا: الساميون ولغاتهم، مكتبة الدراسات اللغوية، 1971م، ص 43.

32 - احيقار، 33: 1. وهناك أمثلة أخرى في إنجيل متّى، 5: 1. وإنجيل لوقا، 1: 23.

33 - د. رمضان عبد التواب: المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، ص 300.

34 - د. رمضان عبد التواب: في قواعد الساميات، ص 357-358.

35 - نفسه.

36 - د. يحيى عبابنة: النظام اللغوي للهجة الصفوية في ضوء الفصحى واللغات السامية، منشورات جامعة مؤتة، ط1، 1417هـ-1997م، ص 74.

37 - نفسه.

38 - ينظر، د. خالد إسماعيل: لغة النقوش النبطية، إربد، الأردن 1422هـ-2001م، ص 105-106.

References:

* - The Holy Quran.

1 - ‘Abābna, Yaḥya: An-niẓām al-lughawī li al-lahja as-ṣafawiyya fī ḍaw’ al-fuṣḥa wa al-lughāt as-sāmiyya, Publications of Mu’tah University, Jordan 1997.

2 - ‘Abd al-Tawwāb, Ramadān: Al-madkhal ila ‘ilm al-lugha wa manāhij al-baḥth al-‘ilmī, Maktabat al-Khānjī, 1st ed., Cairo 1985.

3 - ‘Abd al-Tawwāb, Ramadān: Fī qawā‘id as-sāmiyāt, Maktabat al-Khānjī, Cairo 1983.

4 - ‘Amāyra, Ismāīl Ahmad: Al-mustashriqūn wa al-manāhij al-lughawiyya, Dār al-Malaḥī, Erbid, Jordan 1988.

5 - Abū Ḥayyān: Irtishāf ad-ḍarb min lisān al-‘Arab, edited by Muṣṭafā al-Nammas, Maṭba‘at al-Nashr al-Dahabī, 1st ed., Cairo 1984.

6 - Al-Ashmūnī: Sharḥ Al-Ashmūnī ‘ala alfiyyat Ibn Mālik, Beirut 1955.

7 - Al-Azharī, Khālid: Sharḥ at-taṣrīḥ ‘ala at-tawḍīḥ, Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Cairo (n.d.).

8 - Al-Bukhārī: Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Dār Ṣādir, Beirut.

9 - Al-Farrā’: Ma‘ānī al-Qur’ān, edited by Aḥmad Yūsuf Najātī and Muḥammad ‘Alī al-Najjār, Maṭba‘at Dār al-Kutub, Cairo 1955.

10 - Al-Ḥāmūz, ‘Abd al-Fattāḥ: At-ta’wil an-naḥwi fī al-Qur’ān al-Karīm, Maktabat al-Rashīd, 1st ed., Riyadh 1984.

11 - Al-Ḥarīrī, al-Qāsim: Durrat al-ghawwāṣ fī awhām al-khawāṣ, edited by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār Nahḍa Miṣr, Cairo (n.d.).

12 - Al-Karbāsī, Muḥammad Ja‘far: Al-muntakhab min kalām al-‘Arab, Maṭba‘at al-Ādāb, Najaf, Iraq 1983.

13 - Al-Khaffājī, al-Shihāb: Sharḥ durrat al-ghawwaṣ, Maṭba'at al-Jawā'ib, Constantinople 1299H.

14 - Al-Khālidī, Karīm Ḥussein: Naẓariyyat al-ma'na, Dār Ṣafā', Amman 2006.

15 - Al-Murādī, Ḥasan: Al-janā ad-dānī fī ḥurūf al-ma'ānī, edited by Ṭaha Muḥsin, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Baghdad University 1976.

16 - Al-Qazzāz al-Qayrawānī: Ma yajūz li ash-shā'ir fī ad-ḍarūra, edited by El-Mounji el-Kaâbi, Al-Dār al-Tunisiyya li al-Nashr, Tunis 1971.

17 - Al-Qurṭubī: Tafsīr al-Qurṭubī, Dār al-Kutub, Beirut 1988.

18 - Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn: Ham' al-hawāmi' fī sharḥ jam' al-jawāmi', edited by A. Hārūn and A. Mukram, Dār al-Buḥūth al-'Ilmiyya, Kuwait 1975.

19 - Al-Suyūṭī: Sharḥ shawāhid al-mughnī, Dār Maktabat al-Ḥayāt, Beirut.

20 - Al-Ṭabarī: Tafsīr al-Ṭabarī, Dār al-Fikr, Beirut 1978.

21 - Ibn al-Athīr: An-nihāya fī gharīb al-ḥadīth wa al-athar, edited by Ṭaha A. al-Zāwī and Maḥmūd M. al-Ṭanṭawī, Al-Maktaba al-'Ilmiyya, Beirut (n.d.).

22 - Ibn Hishām: awḍaḥ al-masālik ila alfiyyat Ibn Mālik, edited by Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Dār al-Fikr, 6th ed., Beirut (n.d.).

23 - Ibn Mālik al-Andalusī: Shawāhid at-tawḍīḥ wa at-tasḥīḥ li-mushkilāt al-jāmi' as-ṣaḥīḥ, edited by Ṭaha Muḥsin, Wizārat al-Awqāf, Baghdad 1985.

24 - Ibn Mālik: Sharḥ alfiyyat Ibn Mālik, edited by 'Abd al-Ḥamīd al-Sayyid, Dār al-Jīl, Beirut (n.d.).

25 - Ibn Ya'ish: Sharḥ mufassal Al-Zamakhsharī, 'Ālim al-Kutub, Beirut (n.d.).

26 - Ismāïl, Khālid: Lughat an-nuqūsh an-nabaṭiyya, Erbid, Jordan 2001.

27 - Maysā' Sā'ib Rāfi': Lahjat qabīlat Ṭayyī', Master Thesis, College of Education for Girls, University of Baghdad 2001.

28 - Muṣṭafā, Ibrāhīm: Tahdhīb an-naḥw, Lajnat al-Ta'lif wa al-Tarjama wa al-Nashr, Cairo 1959.

29 - Sibawayh, 'Amrū ibn 'Uthmān: Al-kitāb, Al-Maṭba'a al-Āmīriyya al-Kubra, Būlāq 1316H.

30 - The Gospel of Matthew and the Gospel of Luke.

31 - Ẓāẓā, Ḥasan: As-Sāmiyyūn wa lughātuhum, Maktabat al-Dirāsāt al-Lughawiyya, Maṭba'at al-Miṣri, Alexandria 1971.



مجلة حوليات التراث، العدد 18، 2018، ص 227 - 238
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

الدرس التفسيري في المغرب الأقصى
فترة القرن 15 الهجري نموذجا

د. محمد سحواج
جامعة الشلف، الجزائر

الملخص:

يعتبر علم التّفسير من أجلّ العلوم وأنفعها، فهو يتعلق بكتاب الله تعالى، فعلم التّفسير تعرف به معاني الآيات القرآنية ودلالاتها الحقيقيّة، التّي تساعد المسلم على الاهتداء للعمل الصالح، وذلك بالعمل بأوامره واجتناب نواهيه. ولما كان علم التّفسير هو مفتاح القرآن وجسر التّواصل معه، فقد انبرى علماء أجلاء منذ زمن الدعوة الأول إلى يومنا هذا إلى تفسير كلام الله واستنطاق آياته لإيجاد الحلول الرّبانية للأزمات والمشاكل المتجددة. وعلى هذا الأساس تمّ طرح إشكالات البحث على النحو الآتي: ما هي أهم مؤلفات علم تفسير القرآن الكريم التي أُلفت في القرن الخامس عشر الهجري بالمغرب الأقصى؟ ما مدى إسهامها في إثراء خزانة كتب التّفسير؟

الكلمات الدالة:

علم التّفسير، القرآن الكريم، المغرب الأقصى، المؤلفات، الإسلام.



The lesson of interpretation in Morocco
The period of the 15th century AH as a model

Dr Mohamed Sahouadj
University of Chlef, Algeria

Abstract:

The science of Quranic interpretation is of great significance, as it deals with the holy book of Allah. In it, the meanings and connotations of the verses are defined. Thus it aids the Muslim individual in staying on the right path by following its orders and avoiding its retentions. Since the science of interpretation is a key and a bridge of communication with the holy text, scientists of this field, from its early days, have applied its interpretations to give divine solutions to different crises and issues. Based on what was said, the following research questions were asked: What are the most important pieces of

تاريخ الاستلام: 2018/3/17 - تاريخ القبول: 2018/6/11
m.sahouadj@univ-chlef.dz

literature in the field of Quranic interpretation, which were written in the fifteenth century AH in Morocco? And how much did they contribute in enriching the Quranic interpretation literature?

Keywords:

science of interpretation, Holy Quran, Morocco, literary works, Islam.



لقد جاب الإسلام أرض المشرق وبزغ فجره في المغرب وامتد نوره، فاستجاب أهله للإسلام، وبذلوا كل غال ونفيس في تعلم العلوم النافعة وتعليمها. ومن العلوم النافعة تعلم القرآن، لذا اهتم به أهل المغرب حفظا، وتجويدا، ورسما، وإعرابا، وتفسيرا، فكان لهم في هذا الميدان جهد.

ولهذا يكتسي موضوع بحثنا أهمية تكمن في أهدافه التّالية: أ - بيان الجهود التّي قام بها علماء المغرب الأقصى في ميدان تفسير القرآن الكريم خلال القرن الخامس عشر الهجري. ب - تسليط الأضواء على منجزات المغرب الأقصى في التّفسير خلال القرن الخامس عشر الهجري. ولتحقيق أهداف هذا البحث سلكنا منهجين: منهج تاريخي ذلك أنّ البحث يتناول فترة تاريخية محددة في رقعة ترابية معينة، ونتناول تفاسير مختلفة. ومنهج وصفي يقوم على وصف مادة بعض من مؤلفات التفسير عند أهل المغرب الأقصى خلال هذه الفترة.

1 - نبذة عن علم التّفسير وأهميته:

أ - التّفسير لغة واصطلاحا:

التّفسير لغة: وفي القاموس لفظة التّفسير مصدر مشتق من الفعل فسّر يفسر تفسيرا وتفسرة على وزن (تفعيل) ومعناه الإظهار والكشف والبيان والإيضاح، لقوله تعالى "ولاَ يأتونكَ بمثلٍ إلاّ جئناك بالحق وأحسن تفسيرا"(1).

ومنه سفرت المرأة سفورا، وأسفر الصبح بان وظهر الإبانة وكشف المغطى(2)، وفي لسان العرب الفسر البيان والتّفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل(3). الملاحظ من هذه المعاني اللغوية أن لفظ "التّفسير" يستعمل في الكشف الحسّي، والكشف المعنوي، وهو في الثّاني أكثر استعمالا.

التّفسير اصطلاحا: عرّفه الزركشي بقوله "هو علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه، وحكمه"[4]، وعرّفه أيضا، صاحب مناهل العرفان بأنه "علم يبحث فيه عن أحوال القرآن المجيد، من حيث دلالته على مراد الله تعالى، بقدر الطاقة البشرية"[5].

ب - أهمية علم التّفسير:

بيّن السّيوطي (ت 911هـ) شرف التّفسير والحاجة إليه، فقال: إنّه من فروض الكفايات، وأجلُّ العلوم الثلاثة الشرعية، قال الأصبهاني أشرف صناعة يتعاطاها الإنسان تفسير القرآن، بيان ذلك أن شرف الصناعة إمّا بشرف موضوعها مثل الصّياغة، فإنها أشرف من الدّباغة؛ لأنَّ موضوع الصياغة الذهب والفضة، وهما أشرف من موضوع الدِباغة الذّي هو الجلد الميتة وإمّا بشرف غرضها، مثل صناعة الطب، فإنّها أشرف من صناعة الكناسة؛ لأن غرض الطب إفادة الصّحة، وغرض الكناسة تنظيف المستراح وإمّا لشّدة الحاجة إليها كالفقه فإن الحاجة إليه أشد من الحاجة أي الطب؛ لأنّ به انتظام صلاح أحوال الدنيا والدّين، بخلاف الطب، فإنّه يحتاج إليّه بعض النّاس في بعض الأوقات.

إذا عرف ذلك فصناعة التفسير قد حازت الشّرف من الجهات الثلاث: أمّا من جهة الموضوع فلأنّ موضوعه كلام الله تعالى. وأمّا من جهة الغرض فلأنّ الغرض منه هو الاعتصام بالعروة الوثقى، والوصول إلى السعادة الحقيقيّة التّي لا تفنى. وأمّا من جهة شدة الحاجة فلأن كلّ كمال دينيّ أو دنيوي، عاجلي أو آجلي، مفتقر إلى العلوم الشّرعية والمعارف الدّينية؛ وهي متوقفة على العلم بكتاب الله تعالى[6].

2 - نشأة التّفسير في بلاد المغرب الأقصى وأسباب تأخر ظهوره:

أ - نشأة التفسير في بلاد المغرب الأقصى:

في البداية هناك سؤال يطرح نفسه، وهو متى رأى التّفسير النور بربوع المغرب الأقصى؟ وما بوادره الأولى؟ إنّ الباحث عن البداية الفعليّة لنشأة التّفسير في بلاد المغرب الأقصى، يجد صعوبة شديدة في تحديد الفترة الزّمنية التّي

نشأ بها، ولعل ذلك راجع أن التّاريخ الثّقافي للبلد لم يكتمل تدوينه بعد، ورغم ذلك يمكن القول إن الفتح المبكر لهذه البلاد ربما حمل معه بعضا من بوادر التّفسير، إذ يصعب فصل التّفسير عن القرآن.

والواقع أنّ هناك حقيقة بارزة لا غبار عليها، وهي أن بلاد المغرب الأقصى إبان فتحها في القرون الأولى والثّانية والثالثة والرابعة والخامسة الهجرية اهتمت أكثر باللغة العربية وقواعدها، وبالفقه المالكي وقواعده وبأصول الفقه، والسيرة وأنساب العرب، وبحفظ القرآن وتجويده وضبطه، أما الاهتمام بالتّفسير فكان في مستوى أقل بكثير من العلوم السابقة.

ومع ذلك فإنهم لم يهملوا تفسير القرآن، حيث ازدهر وتميّز بداية من القرن السادس الهجري، فعرف أسماء لامعة، وتفاسير متميزة، منها تفسير عبد الجليل القصري (ت 608هـ) وتفسير عبد الرحمن الفاسي (ت 745هـ)، وأخرى صوفية أو إشارية كتفسير ابن العريف (ت 536هـ)، وابن برجان (ت 536هـ)، وصولا إلى ابن البناء المراكشي (ت 721هـ)[7].

ب - أسباب تأخر ظهور التفسير في بلاد المغرب الأقصى:

- الاعتماد على الحفظ والتّلقين "فهو منهج أصلي في الشريعة الإسلامية، إذ بواسطته حفظ الكثير من ديننا قرآنا وسنة وفتاوى الصحابة والتّابعين وأقوال الأئمة، ولم يحتج إلى تعضيد هذا المنهج بالرواية الكتابية إلاّ بعد حين وقد وجدنا في القرن الرابع عشر الهجري من حفظة كتاب الله برواية أو روايات من ستنكر اعتماد المصحف والرجوع إليه للتثبت لأنهم يعدون ذلك ثلمة في حفظ الحافظ وإتقانه، وأحيانا يعدونه لصّا، ولذلك شاع بينهم العلم يؤخذ من أفواه الرجال"[8].

- ظاهرة التّهيب من التّفسير وهي ظاهرة عامة شملت المشرق والمغرب، وظهرت بوادرها في الصدر الأول، حيث نقف على أحاديث تحذر من إعمال الرأي في تفسير القرآن، من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم "من قال في القرآن برأيه أو بما لا يعلم فليتبوأ مقعده من النار".

ويظل التّهيب من التّفسير سمة بارزة، تطغى على جل المهتمين بالقرآن

وعلومه، ولعل في تحكم هذا التّخوف في نفوس النّاس وسيطرته على الساحة العلميّة ما يفسر تأخر ظهور التفسير كعلم مستقل.

- غلبة العناية بالفقه عند المغربيّ (العصبيّة الفقهيّة) اهتم أهل المغرب الأقصى خاصة بالفقه التقليدي، ويروى أنهم كانوا يرددون مقولة مشهورة "نحن خليليون إن ضل ضلالنا وإنّ اهتدي اهتدينا".

3 - من مؤلفات التفسير للمغاربة في القرن الخامس عشر الهجري:

إنّ حظوظ أهل المغرب الأقصى في حركة التأليف في ميدان التّفسير خلال القرن الخامس عشر الهجري لم تكن واسعة، إذا قورنت بأختها في الجهة الشّرقية؛ حيث عرفت هذه الأخيرة تفاسير متعددة المشارب والمناهج.

ومنه، حاولنا في بحثنا عرض بعض ما ألّفه المغاربة في التّفسير خلال القرن الخامس عشر الهجري. وعليه يمكننا تصنيف ما كتبه المغاربة في مجال التّفسير في هذه المرحلة، حسب التّصنيف التالي:

أ - التّفاسير التّامة:

ويقصد بها التّفاسير التّي تناول أصحابها تفسير كتاب الله عن آخره، حسب نهج كل واحد منهم، والخطة التّي رسمها لتفسيره. وعلى هذا الأساس، هيأ الله علماء فسروا القرآن الكريم تفسيرا يتجاوب مع روح العصر وتحديات المرحلة؛ أي جعلوا هذا القرآن قريبا من النّاس وفي متناولهم يعالج نفوسهم ويصلح أحوالهم ويوجه حياتهم وواقعهم(9)، وهذه بعض من تفاسيرهم:

- سبل الرشاد هدي خير العباد:

ألّفه "محمّد تقي الدّين بن عبد القادر الهلاّلي" المتّوفى سنة 1407هـ بمنزله بالدار البيضاء بالمغرب. ويقع هذا التّفسير مطبوعا في ستة أجزاء، طبع بالدار الأثرية بعمان، الأردن، سنة 1427هـ.

أما هذا التّفسير (سبل الرشاد) فهو ثابت النسبة للهلالي، طبع جلّه في حياته؛ إلا أنّه من أواخر ما كتب، وأحبّ كتبه إليّه، وأكثرها فائدة، وأوسعها علما، وأكبرها حجما(10). وأما الغرض من تأليف هذا التّفسير فهو إقامة البراهين

على وجوب اتباع الكتّاب والسّنة وترك التّفرق والتّحزب بشكل مذاهب أو طرائق وأحزاب[11].

اعتمد الهلالي في تفسيره على النقل بالكلية من تفسير إسماعيل بن عمر بن كثير (ت 774هـ) وقد أشار إليه بـ(الكاف) "ك"، وكذلك من تفسير الطبري للإمام محمد بن جرير (ت 310هـ) وقد أشار إليه بـ(الجيم) "ج". ونقل أيضا من كتب أخرى في التّفسير، مثل "فتح البيان في مقاصد القرآن" لصديق حسن خان، و"مجالس التّأويل" للقاسمي، و"تفسير البيضاوي"، و"جامع البيان في تفسير القرآن" لصفي الدّين بن معين الدّين، و"فتح القدير" للشوكاني، و"معاني القرآن وإعرابه" للزجاج، و"تفسير الرازي"، و"تفسير ابن أبي حاتم"، و"الكشاف"، و"معالم التّنزيل" للبغوي، و"المحرر الوجيز" لابن عطية، و"تفسير القرطبي"، و"تفسير الجلالين"، و"روح البيان" للبروسوي، الوقف والابتداء وهو "المكتفى" لأبي عمرو الداني[12].

وخلاصة القول إن تفسير الهلالي في كتابه - سبل الرشاد - يعتمد على منهج التفسير الموضوعاتي ذي المرجعية السلفية، والتي تتجلى من خلال أقسام الكتّاب؛ وهي موضوعات توحيد الربوبية، وتوحيد الإتباع وآيات الأسماء والصفات، وآيات نفي التشبيه والتمثيل والتعطيل، وآيات الإيمان والإسلام والإحسان.

- التّيسير في أحاديث التّفسير:

ألفه "محمد المكي الناصري" المتوفى سنة 1414هـ بمدينة الرباط بالمغرب. ويقع هذا التّفسير مطبوعا في ستة أجزاء، طبع بدار الغرب الإسلامي، بيروت سنة 1405هـ الموافق لـ1985م.

أما "التّيسير في أحاديث التّفسير" فهو تفسير إذاعي للقرآن الكريم، غايته توعية النّاس وتقريب معاني القرآن من أفهامهم حتّى يكون إدراكها واستيعابها ميسرا لهم. واشتمل على جملة من الخصائص، وهي:

- الاختصار والإيجاز، إلاّ في بعض الحالات نجد في ثنايا هذا التّفسير استطرادا وتوسعا.

- الجمع بين المأثور والرأي؛ أي أنه زواج بين المصادر النقلية والمصادر العقلية، وإنّ كانت الأولى هي الغالبة(13).

ب - تفسير سور معدودة أو سورة:

تفسير سور المفصل من القرآن الكريم ألفه "عبد الله بن عبد الصّمد كنون" المتّوفى سنة 1410هـ بمدينة طنجة بالمغرب. ويقع هذا التّفسير مطبوعا في جزء واحد، طبع بدار الثقافة بالدار البيضاء، المغرب، سنة 1981م. فهو تفسير سهل العبارة، وقريب من الأذهان. أما الغرض من تأليف هذا التّفسير، فيرجعه صاحبه عبد الله كنون (ت 1410هـ) في مقدمة تفسيره (سور المفصل) إلى مقاصده الإصلاحية، وهي: تصحيح عقيدة التّوحيد وتطهيرها من الشوائب. وتزكية النفوس بالأخلاق الفاضلة. وإعداد المسلمين للقيادة. وسمى هذا التّفسير (بالسور المفصل من القرآن الكريم)؛ لأنه يشتمل على تفسير ما قصر من السّور، وتمتد هذه السّور على الأرجح من سورة الحجرات إلى سورة النّاس؛ وسمى بذلك لكثرة الفصل فيه بين السور بالبسملة، وقيل لقلة المنسوخ منه، ولهذا سمي بالمحكم ومعظمه من المكي، وأقسام المفصل ثلاثة:

- طوال من الحجرات إلى عبس. ووسط من عبس إلى الضحى. وقصار من الضحى إلى النّاس(14).

تناول عبد الله كنون تفسيره على النحو الآتي: التّقديم والتّعريف بالسورة إجماليا. وذكر أسباب نزول السّورة. والعناية بالقراءة عند الضرورة، مثل (وقرئ بفتح التّاء). وتفسير القرآن بالقرآن.

إلا أنّه تميز بخصائص، وهي: ربط التّفسير بالواقع والتّمثل له. وربط تفسير القرآن بواقع البحث العلمي. ومزج تفسيره بالقضايا المعاصرة. على الرغم من هذه المميزات إلّا أنّه اعتمد على جملة من المصادر في تفسيره، وهي جامع البيان عن تأويل آي القرآن، للطبري (ت 310هـ)، ومفاتيح الغيب للفخر الرازي (ت 606هـ)، وجامع لأحكام القرآن للقرطبي (ت 671هـ)، والتّسهيل لعلوم التّنزيل لأبي القاسم بن جزي (ت 741هـ)، وتفسير ابن كثير (ت 774هـ)،

وتفسير الجلالين المحلي (ت 864هـ) والسّيوطي (ت 911هـ).
- الإلهام والإنعام في تفسير الأنعام لمحمد تقي الدين بن عبد القادر الهلالي (ت 1407هـ). تناول عبد القادر الهلالي تفسير سورة الأنعام بهذه الطريقة الآتية: يشرح المفردات شرحا لغويا. ويقدم المعنى العام للآيات التّي يسوقها. ويركز على الجانب العقدي وتمتينه وتقويته وإبعاد كل الشوائب عنه لأنّه أساس الإسلام والإيمان. ويجر تفسير الآية على صعيد الواقع المعيش لمعالجة قضاياه ومشاكله(15).
- دراسة سورة العلق للشاهد البوشيخي.
قدم السورة وعرف بمكانتها من حيث اشتمالها على أول ما نزل من القرآن، ذاكرا الحديث المروي في شأنها في الصحيحين، منبها على تناغم السّورة مضمونا وشكلا على الرغم من تأخر نزول بعض آياتها، معتبرا ذلك وجها من وجوه الإعجاز القرآني، ثمّ تعرض إلى معنى السّورة الإجمالي، ومنه إلى دراسة السّورة مضمونا وشكلا(16).
ج - تحقيقات ودراسات في التّفسير:
التّفسير الصّوفي للقرآن الكريم لأبي الحكم بن برجان (ت 536هـ) "تنبيه الأفهام إلى تدبر الكتاب الحكيم وتعريف الآيات والنبأ العظيم"، تحقيق محمد العدّلوني الإدريسيّ، صدر عن دار الثقافة بالدار البيضاء، الطبعة الأولى لسنة 1433هـ، وهذا التّفسير الذّي حققه العدّلوني لا يوجد منه سوى القسم الثّاني؛ والذّي يتضمن (التّفسير من سورة الإسراء إلى سورة النّاس)، في حين ضاع القسم الأول منه؛ أي من تفسير سورة الفاتحة إلى سورة النّحل، كما أورد العدّلوني في مقدمة كتابه منهج ابن برجان في التّفسير، ويتضمن ما يلي:
- التّفسير اللّغوي لمفردات الآية المراد تفسيرها.
- وظف علمي النحو والصّرف من أجل إعراب التّراكيب النّحوية في القرآن.
- تناول الجانب البلاغي في الآيات.
- حرص على تفسير القرآن بالقرآن، ثمّ تفسير الآيات بالسنة ثمّ بأقوال الصحابة

والتابعين.

- وظف رأيه بقوله وأرى والله أعلم أنّ المعنى المراد، ثمّ يورد رأيه في تفسير الآية بالرموز والإشارات الصّوفية.

د - رسائل جامعية في التّفسير:

هناك مجموعة من الأعمال الجامعية أقيمت على تفاسير من أجل إبراز مزاياها وإظهار بعض المآخذ عنها، ومنها:

- أثر الواقع الثّقافي في أهم التّفاسير الحديثة للقرآن الكريم، إعداد أحمد بزوي الضاوي، رسالة ماجستير قدمت بكلية دار العلوم، قسم الشريعة بجامعة القاهرة، نوقشت في جوان سنة 1987م.

- القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التّفسير، إعداد عبد الرزق هرماس، رسالة دبلوم، قدمت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، شعبة الدراسات الإسلامية، جويلية 1988م.

- تفسير ابن كمال باشا زاده (ت 940هـ) من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة النساء، دراسة وتحقيق إعداد الطالب عز الدين جوليد، بكلية الشريعة بأيت ملول أكادير، المغرب، أكتوبر 2000م.

- التّفسير الفقهي عند ابن عطية، إعداد عبد السّلام محمّد أبو سعد، جامعة عبد المالك السّعدي تطوان، المغرب 2000م.

- تفسير القرآن العظيم المسمى تحفة الإخوان بما روي من القراءات السبع لقراء القرآن، لمحمد بن محمدي الخصاصي (ت 1354هـ)، دراسة وتحقيق الربع الثالث منه، إعداد الطالب البشير الريسوني، كلية أصول الدّين بجامعة القرويين بفاس، المغرب 2002م.

- تخريج الأحاديث الواردة في تفسير القرآن العظيم لابن كثير من سورة الإسراء إلى آخر سورة لقمان، إعداد الطالب حميد العبادي، جامعة عبد المالك السّعدي بتطوان، المغرب 2002م.

- تخريج الأحاديث الواردة في تفسير القرآن العظيم لابن كثير من سورة الفاتحة

إلى آخر سورة آل عمران، إعداد الطالب حسن عرابة، جامعة عبد المالك السّعدي بتطوان، المغرب 2002م.
- الإمام أبو القاسم بن بزيزة المالكي (ت 662هـ) وتفسيره الموسوم بالبيّان والتّحصيل المطلع على علوم التّنزيل، دراسة وتحقيق، إعداد إبراهيم راشد حسن علي العربي، جامعة عبد الملك السّعدي بتطوان، المغرب 2015م(17).

وبعد هذه الرحلة التّي عرّفتنا على بعض من آثار المغاربة في تفسير القرآن الكريم خلال القرن الخامس عشر الهجري، توصلنا إلى النتائج الآتية:
1 - لقد ظهرت مؤلفات في التفسير بالمغرب الأقصى خلال القرن الخامس عشر الهجري، أهمها:
أ - سبل الرشاد هدي خير العباد لمحمد تقي الدين بن عبد القادر الهلالي (ت 1408هـ).
ب - تفسير سور المفصل من القرآن الكريم لعبد الله كنون (ت 1410هـ).
جـ - التّيسير في أحاديث التفسير لمحمد المكي الناصري (ت 1414هـ).
2 - نسجل ضعفا ملحوظا في مجال الدراسات القرآنية (علم التفسير)، وفي البحث العلمي الجامعي، وبذا فهي متأخرة عن ركب البحث العلمي بالمغرب، ولا نتحدث هنا عن الجهود الفردية.

إن الدراسات القرآنية بصفة عامة والتّفسيرية بصفة خاصة تحتاج إلى لفتة من الجهات المعنية، على الرغم من الجهود الفردية إلا أنها مهما بلغ أصحابها من الجدّ والاجتهاد تظل محدودة وقاصرة، ولهذا فالمطلوب هو الاهتمام أكثر بهذه الدراسات، ومنها التفسيرية.

الهوامش:

1 - سورة الفرقان، الآية 33.
2 - الفيروزآبادي: القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتّاب، 1978م، مجلد 2، ص 108.
3 - ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، ط1، بيروت، ج5، ص 55.

4 - الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1957م، ج1، ص 13.

5 - الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط3، ج2، ص 3.

6 - جلال الدّين السّيوطي: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 1428هـ، مجلد 2، ص 350.

7 - محمد عز الدّين المعيار: التفسير والمفسرون في المغرب الإسلامي، 2012م.

8 - إبراهيم الوافي: الدراسات القرآنية بالمغرب الأقصى القرن الرابع عشر الهجري، مطبعة النجاح، ط1، الدار البيضاء 1999م، ص 177.

9 - المرجع نفسه، ص 318.

10 - تقي الدّين بن عبد القادر الهلالي: سبل الرشاد، الدار الأثرية، ط1، عمان، الأردن 1427هـ، ج1، ص 9.

11 - المصدر نفسه، ج3، ص 144.

12 - المصدر نفسه، ج1، ص 17.

13 - عبد الرزاق بن إسماعيل هرماس: الشيخ محمد المكي الناصري مفسرا، مجلة الإحياء، المغرب 2017م، عدد 13.

14 - عبد الله كنون: تفسير سور المفصل من القرآن الكريم، دار الثقافة، ط1، الدار البيضاء، المغرب 1981م، ص 7.

15 - إبراهيم الوافي: الدراسات القرآنية بالمغرب الأقصى القرن 14هـ، ص 317-318.

16 - الشاهد البوشيخي: محاولة لدراسة سورة العلق، منتدى الدراسات القرآنية، 2010م.

17 - رشيد قباظ: مسرد بيبليوغرافي رسائل وأطاريح مغربية محققة، مجلة الإحياء، المغرب 2017م.

References:

* - The Holy Quran.

1 - Al-Firuzabādī: Al-qāmūs al-muḥīṭ, Al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma li al-Kitāb, Cairo 1978.

2 - Al-Hilālī, Taqī al-Dīn: Subul ar-rashād, Al-Dār al-Athariyya, 1st ed., Amman 1427H.

3 - Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn: Al-itqān fī ‘ulūm al Qur’ān, edited by Muḥammad Sālim Hāshim, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1st ed., Beirut 1428H.

4 - Al-Wāfī, Ibrāhīm: Ad-dirāsāt al-qur'āniyya fī al-Maghrib al-Aqsā, Maṭba'at al-Najāḥ, 1st ed., Casablanca 1999.

5 - Al-Zarakshī: al-burhān fī 'ulūm al Qur'ān, edited by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya, 1st ed., Cairo 1957.

6 - Al-Zarqānī: Manāhil al-'irfān, fī 'ulūm al Qur'ān, Matba'at 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, 3rd ed., Cairo.

7 - Guennoun, Abdellah: Tafsīr sūar al-mufassal mina al-Qur'ān al-Karīm, 1st ed., Casablanca 1981.

8 - Hermās, Aberrazak: Ash-Sheikh Mohammed al-Makkī al-Nāsirī mufassiran̊, Majallat al-Iḥyā', Morocco 2007.

9 - Ibn Manẓūr: Lisān al-'Arab, Dār Ṣādir, 1st ed., Beirut.

10 - Kabbād, Rachid: Masrad bibloghrāfī rasā'il wa aṭārīḥ maghribiyya muḥaqqaqa, Majallat al-Iḥyā', Morocco 2017.



مجلة حوليات التراث، العدد 18، 2018، ص 239 - 259
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

المخيال الصوفي وإنتاج المعنى
قراءة في الرمز والإشارة

طارق زيناي
المركز الجامعي ميلة، الجزائر

الملخص:
إذا كان المخيال الصوفي يتجلى كنمط أو شكل من أشكال الوعي المستبطن، فقد استطاع أن يؤسس العلاقة بين البيان والعرفان، مما انعكس على تفعيل المعنى الصوفي وإنتاجه وتوليده ضمن هذه العلاقة، ولعل مفاهيم الرمز والإشارة قد أسهمت في بلورة هذه العلاقة، ودفعت بالخطاب الصوفي إلى بناء هوية أدبية ومعرفية متعالية ومتجددة، بما تحمله من قابلية على مراوغة القارئ، ودفعه إلى ممارسة فعل القراءة والتأويل، بوصفها علامات سيميائية، لها قابلية غير محدودة على البوح بالمسكوت عنه من المعنى المستبطن بين طبقات النص.

الكلمات الدالة:
المخيال، العرفان الصوفي، المعنى، الرمز، الإشارة.



The mystic imagination and the production of meaning
Reading in the symbol and the signal

Tarek Zinai
University Center of Mila, Algeria

Abstract:
If the mystical imagination is manifested as a pattern or form of implicit consciousness, it has been able to establish the relationship between the statement and the gratitude, which has been reflected in the activation of the mystical meaning and its production and generation within this relationship, and perhaps the concepts of symbol and reference contributed to the crystallization of this relationship, The construction of a high and progressive literary and cognitive identity, with the ability to evade the reader, and to induce him to practice reading and interpretation, as semiotic signs, with an unlimited ability to express silence from the meaning hidden between the layers of text.

تاريخ الاستلام: 2018/1/9 - تاريخ القبول: 2018/5/3
zinaitarek@gmail.com

Keywords:
imagination, Sufism, meaning, symbol, sign.



إن محاولة تتبع مفهوم الرمز والإشارة في المعطى الفكري والفني الصوفي، يفتح مسارات متعددة تقوم على نوع من التكامل البنيوي، المنطلق من رؤية عرفانية جامعة يستبطنها المخيال الصوفي، بما يقدمه من قابلية الانفتاح المستمر على التجربة الإنسانية في مستوياتها المختلفة، ولا يمكن الحديث عن الرمز والإشارة إلا باستحضار الخصوصية اللغوية للمصطلح الصوفي إجمالا، فالمتأمل في نقود الدارسين للبنيات التكوينية للنص الصوفي، يدرك أن أصحابها "لم يتبنوا قط الخصوصية الإنتاجية، التي تميز بها هذا المصطلح، والتي تتجلى في أمرين أساسيين هما: قوة التأثير وقوة التوليد"(1).

فقوة التأثير: تتأتى له بوصفه يتجاوز المستويات المباشرة للذات المتلقية، إذ هو يخاطب فيها جوهرها، يخاطب لطافةَ الروح فيها، عبر مساراتها الباطنية، فهذا المصطلح بطبعه له قابلية لا متناهية في مخاطبة ميتافيزيقا الروح الإنسانية، وتبلغ قوة التأثير فيه حدا مضاعفا عندما يُوظف في سياقات فنية متعالية، كما في الرمز والشطح والإشارة، وفي المنجزات الأدبية عموما.

أما قوة التوليد: فيظهر من خلالها المصطلح الصوفي لا كغيره من المصطلحات الأخرى يقوم على آلية استدعاء فضاءات جمالية وعرفانية تتلون بحسب أذواق المتكلمين بها، لأن الصوفي ذاتٌ تمتح من قرآنين؛ ناطق وصامت، أحدهما كلام الله المرقوم(2) الذي (لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ منْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ)، سورة فصلت، الآية 42، والآخر هو تجليات الله في أكوانه جلالا وجمالاً، فمصطلح - هذا حالُه - يتوسل فيه صاحبه بالعصمة القرآنية وجلال وجمال الأسماء الإلهية السارية في الوجود، لخليقٌ به أن يكتسب قوة التجدد والانطلاق والنضارة المستمرة الخالدة.

إن اللغة في التجربة الإبداعية الصوفية تتغيا توسيع مدارات الرؤية، هذه

الأخيرة تشكل هاجسا حقيقيا للمخيال المجسدة فيه، لأنها قائمة على نزوع مستمر لطلب وقصد ما وراء المحدودِ والمعدودِ، فهي تجربة تجاوز لجميع الفضاءات المكانية والزمانية، تتداعى فيها الرؤى والأخيلة عبر حتمية "الانتساب إلى لغة المطلق، أو إحراز صلة به، والانقطاع عن اللغة المتداولة والإعراض عنها"[3]، وفيما يأتي محاولة مقاربة وقراءة الرمز والإشارة ضمن المخيال الصوفي، ومحل إعرابها من إنتاج المعنى:

1 - الرمز في الفكر الصوفي:

إن تمركز الصوفي حول نسق كلامي متعال كالرمز جعله يعيد إنتاج علاقة الدال بالمدلول، حيث أضحت تنتظم سلسلة جديدة من الدلالات ذات الخصوصية العرفانية، التي بها تمكنت الكتابة الصوفية من أن تجد لها محل إعراب، له خصائصه التكوينية والروحية، التي نأت به عن الإكراهات المتتالية للمؤسسات السوسيو ثقافية، التي تغذي فكرة التمركز حول سلطة النص في مستوياته السطحية الظاهرة، ونموذجه النمطي المتداول، واستبدلت هامشا بمركز ثابت الأركان؛ استطاعت من خلاله زعزعة البنية المعرفية وخطابها الدوغمائي السائد، ووسعت الشقة بين الأنساق الكلامية المستحدثة وبين المتلقي المصدوم بعدم امتلاكه أدوات قرائية فاحصة تمكنه من فهم العرفان ورؤية يستطيع من خلالها اختراق آفاق هذه النصوص المتعالية.

فالخطاب الصوفي نظامٌ كوني يتجلى في أثواب رمزية بعدد أنفاس أصحابه، لأنه يمارس سلطته كانعكاس للوعي الذاتي للمبدع، ما يجعل منه كيانا خاصا يتجدد مع كل تجربة شعورية يعيشها، الأمر الذي يجعل من محاولة استكناه دلالاته أمرًا من الصعوبة بمكان، لأنه قائم على جدلية كونية بينه وبين مؤوله، تقول أسماء خوالدية مبرزة العلاقة بين القارئ والراموز الصوفي: "لما كان الرمز كتوما ضنينا بمضامينه، فإن جهد القارئ يكون مضاعفا؛ إذ ليس تدبره منحصرا فيه، بل يمتد إلى مداليل أعمق يستنبطها من المسكوت عنه"[4].

لقد باتت عملية الاستشراف والتأمل الدائمين لحركة وطبيعة النفس البشرية

بالنسبة للصوفي، تمكنه من إعادة إنتاج حالات نفسية وروحية، ما يكفل له عدم التقيد بالعوالم الدلالية المحدودة، حيث إن تفعيل الرمز في منظومة الخطاب الصوفي يعطي حركة كبيرة للنص من أجل التجاوز والاختراق، وبناء أنموذج إبداعي/معرفي يجسد ويرسم ملامح هوية التجربة الصوفية القادرة على العروج المكثف للمعنى إلى مدارج التجريد المستعصي والمتأبي على اللغة المباشرة.

لاشك أن الكلام عن ماهية الرمز الصوفي وطبيعته يحتم التطرق إلى التجربة الروحية ذاتها، إذ إنها في علاقة تلازمية مع البناء الرمزي، فهي الدافع الفطري له، الذي بوسعه إعادة إنتاج هوية معنى مفارق يقوم على تأسيس واقع معرفي جديد، يخرج عن حدود وضيق المعاجم والمفردات إلى سعة الحقائق والأسرار والتجليات، لأنه يتناول محددات العلاقة بين اللغة والوجود من خلال الطبيعة المتعالية للتجربة الصوفية.

ولما كان الرمز على حد تعبير أدونيس: هو "اللغة التي تبدأ حيث تنتهي لغة القصيدة"[5]، فإنه لا يحمل نوعا من الانكفاء على الجهاز اللغوي والدلالي في مستوياته الظاهرة، بل هو يعيش رحابة الانفتاح على الأبعاد المتعددة، ذات البنيات المعرفية، التي تجيد لعبة تحريك المعنى وإنتاجيته، وفق حجم الكثافة الماثلة في دلالات الخطاب الصوفي، واللطافة المحددة لمسارات التواصل والتداول، بما يتناسب والهوية الروحية لمتلقي هذا الخطاب، أي أنه كلما اقتربت المسافة الروحية بين العبد وربه كلما تباعدت مسافة التوتر بين الدال والمدلول في الرمز الصوفي.

إن الخطاب الأدبي غير المأدلج أو الموجه نجد فيه حرية في إيجاد المقابلات الدلالية للرموز المختلفة، لأن السياق فيها - عادة - هو الذي يتحكم في طبيعة إنتاجية المعاني فيه، لكننا عندما نكون "إزاء لا نهائية غير قابلة للتحكم كتلك التي تميز الرمز الصوفي"[6]، حينها فقط ندرك حجم المفارقة بين الرمز الأدبي المجرد والرمز الصوفي، وما يمتلكه هذا الأخير من سلطوية قادرة على الفرار المستمر من أية مراقبة/مقاربة خارج نطاق الفكر الذي تتبناه، والتي تجعل في - الغالب - من يريد القبض على المعنى واقعا في حتمية الاندماج في الحلقة الصوفية، حتى تتيسر

لديه أدوات التأويل ووسائل القراءة، لأنه في هذه الحالة فقط لديه قابلية الفهم.

إن الرمز في تحققه العادي يتخذ من العالم مصدرا يمتحُ منه صوره، ويلتمس منه خبرته، ويرسم من خلاله الإنسان عالمه الموازي والخاص، أنه على حسب توصيف أدونيس: "إضاءة للوجود المعتم، واندفاع صوب الجوهر"[7]، بيد أن الرمز الصوفي المتجاوز للنظرة النمطية المحدودة للعالم في مستوياته المباشرة، يتميز بنوع من الخصوصية الرؤيوية والأداتية، لا يقوم على الاعتراف بوجود قائم بذاته منفصل عنه، تحكمه علاقة فعل وانفعال من خلال فعل المحاكاة أو إعادة ترتيب مكوناته أو استلهام صوره على حسب مقتضيات حركة الوعي لديه، بل يقوم على نوع من التماهي والاتحاد به، بحيث تتعطل معه الحواس وينطمسُ من خلاله الإدراك، حتى تصبح علاقة الصوفي بالوجود علاقة الروح بالجسد والدال بالمدلول، فهو في قربه منه واتحاده به مصدر قلق دائم، ورغبة جامحة في الاغتراب عنه، فهو مندمج فيه ظاهريا مباين له باطنيا، لأنه يحجبه عن رؤية الحق، وتشغله صوره عنه، إلا أن يكون مظهرا وتجليا يستلهم من خلاله الأسرار الإلهية والفتوحات الربانية.

إن المتأمل لعلاقة الصوفي بالوجود في مستواه الروحي، والمعبر عنه بالأنساق الرمزية المختلفة، التي تنشد تقديم توصيف ومعرفة، هي "حال لا ثبات لها، أي لا نهاية، فهي معرفة ترفض المسبق والمغلق، معرفة تُشعِرُ أنها ما تزال ضيقة بقدر ما تتسع، فكلما ظننا أننا اقتربنا بها من الطمأنينة ازددنا حيرة"[8].

ومع هذا العجز عن إدراك هذه الحقائق، يمكن أن تتمظهر الرموز الصوفية في علاقتها مع الوجود في الأشكال الآتية:

أ - الاندماج الكلي والتماهي مع الوجود لا مجرد تقديم انطباع وتوصيف.

ب - العطاء المستمر لهذا الوجود من خلال إعادة إنتاجيه عبر استبطان تجلياته لا الأخذ السطحي لمرآويته الظاهرة، فاللغة الرمزية بهذا المعنى "تستوي حاضنا جامعا لعلاقة الصوفي بالمطلق لا قيام لها خارجه، ولا تحقق لها إلا بشرطه، ومن داخل ما يوفره وينطوي عليه من قابليات التفاعل والنمو والتحول"[9].

جـ - تطويع اللغة واعتبارها أداة خلق تتوازى حروفها مع أسرار الكون ومظاهره.

إن الاستبطان لتجليات الجمال الإلهي في الوجود يتساوق مع مفهوم الرمزية، التي تجعل العالم المشهود والصور المحسوسة رموزا لعالم متخيل، يحمل نوعا من الديالكتيك، ونوعا من الوعي، بما تختزنه مظاهر الوجود الخيالي من إحالات ولمحات في الوجود الحقيقي المتخيل؛ الذي يتعذر التعبير عنه بلسان الظاهر، لأنه في الحقيقة لا يعدو أن يكون - في التجربة الصوفية - إلا نقطة انطلاق وتجاوز إلى مستويات باطنة(10)، يقول ابن عربي معبرا عن هذا المعنى: "اعلم أيها الولي الحميم - أيدك الله بروح القدس وفهمكَ - أنَ الرموز والألغاز ليست مرادة لأنفسها، وإنما هي مرادة لما رمزت له، ولما أُلغز فيها"(11) فلا يمكننا أن نتحدث في الرمزية الصوفية عن حضور مستويات اللغة المختلفة، لأنها محكومة - مواضعةً - بنسق عرفاني ابتداءً، لكن الحديث يجب أن يتناول الأبعاد الدلالية لهذه اللغة في مستوياتها الجمالية الغائبة المحكومة بالأسرار والحقائق المودعة خلف الحجب المتداعية في بحر الدلالات الصوفية، التي تُدرك انطلاقا من عمليات تأويلية منتظمة مصاحبة لطبيعة الرمزية الصوفية، المتمركزة أساسا في صياغة معادلة انعكاس حركية الوجود المطلق على قلب العارف، ومن ثمة على اللغة، في ظل الدائرة الكبرى، التي يمكن أن نطلق عليها "دائرة الرؤية المتخيلة"، القائمة بوظيفة "الربط بين المرئي وغير المرئي، بين المعروف والغيب، والتوحيد بين المتناقضات"(12) والتي تتحد من خلالها حركة المستويات الرمزية على حسب تجليات حركة الوجود على مرآة قلب العارف.

بعد هذه الإطلالة السريعة على طبيعة الرمز الصوفي، نجد لا مناصَ من التطرق لمفهومه في الفكر الصوفي، والذي سيكون إجمالا لما تم تفصيله في الكلام السابق، فقد أورد أبو نصر السراج الطوسي أن "الرمز معنى باطنٌ مخزونٌ تحت كلامٍ ظاهرٍ لا يَظفرُ به إلا أهلُهُ"(13).

إن الكلام عن تلقي الرمز الصوفي، ومدى قدرته على كشف المعنى الباطني

المخزون تحت الكلام الظاهر - على حسب تعبير الطوسي - يقتضي استحضار البعد العرفاني والسلوكي المشترك بين الناص والمتلقي، الذي وحده يضمن تأثيث السياق الرمزي وتأويله من خلال وظيفته الكشفية، التي تنفتح معها العوالم القصية، عبر تفعيل شبكة العلاقات المجسدة للتحقق الفعلي للمعنى الصوفي، في إطار القاسم المشترك لمناطات الإدراك، الذي به يغدو المعنى من خلالها محكوما بالاعتبارات المنتجَة عرفانيا في سياق العملية التواصلية، حيث تفرز وتعيد تشكيل ورسم معالم لغة أخرى، يتم إنتاجها بين الناص والمتلقي عبر فضاء ذهني/روحي مشترك يتجاوز نمطية التلقي في صورته العادية، هذه العملية التي تقوم بتنشيط فعل التخييل في الذات الصوفية، بقدر ما يتشبع الرمز الصوفي بقابلية التعدد وإنتاجية المعنى بقدر ما ينفتح مجالٌ شاسعٌ ورحبٌ لمخيال هذا الخطاب، الذي يتحركُ ضمنه، في حركة جدلية "فلكيْ يوجد المتخيل عليه أن يتشمر الرمزي، وكي يرسم الرمزي نظامه عليه أن يرتكز على المتخيل"[14]. هذا اللقاء المتبادل بينهما هو المنوط به تحصيل إمكانات القراءة والتأويل، ضمن سيرورات تدليلية متتابعة ومتوالية، لا تقف عند حد بعينه؛ فلحظة انفتاح المخيال على الرموز باعتماد الكشف والذوق كآلية معرفية بالنسبة للناص الصوفي، يفتح أمام قارئه فضاء تأويليا مماثلا، لأن التجربة الكشفية - أساسا - هي مشترك روحي بين الصوفي بوصفه ذاتا مرسلة، وبين متلقيه، الذي تتشكل فعاليته التأويلية في لحظة تلقفه لرسالة معينة وفهمها، فهو بذلك يرسي لنفسه مجالا قرائيا، يتأسس من خلاله معنى معين، فوظيفة الرمز في الخطاب الصوفي لا يمكن أن تتجلى كـ"بنية مغلقة ملكيتها للصوفي مطلقة، بل هي فرضية تأويلية مؤجلة، لا يكتسب دلالته إلا إذا قرر قارئ ما أنْ يكشفه"[15]، بحيث يصبح اقتناص المعنى بالنسبة للمتلقي نوعا من الكشف الموازي، الذي يمكن أن يكون أعمق من رؤية مقروئه، وقصد صاحبه، ويمكن أن يكون دون ذلك على حسب درجات التحقق والكمال.

إن ميزان قوة الرمز الصوفي ومعينُ سلطته، يرجع أساسا إلى فرادة الخطاب المنتمي إليه، الذي يتأسس عمله على التجديد الدائم للتصورات الخاصة بأساليب

التعبير اللغوي، والتي تتصل عنده وجوديا مع التجربة الروحية فيه، حيث تقوم على حوارية مع المفاهيم العرفانية المدركة ذوقا وحدسا، عبر سلم المقامات والأحوال؛ القائمة بتأطير السلوك الفردي للمتصوف، كما تتقاطع مع معطيات الأنساق اللغوية في أنظمتها الرمزية من جهة ثانية، ومدى قدرتها على استكناه جوهر حقائق اللغة المودعة في بنيتها التكوينية الباطنة داخل هذا الخطاب، وقابليتها لاستيعاب وتمثل الأنساق العرفانية المختلفة عن طريق التوحيد بين العوالم الداخلية للذات الصوفية "المبدعة/المتلقية" والتجارب الخارجية، التي تسهم في صناعة الإنسان روحيا وتوجه سلوكه، وتؤثر في وعيه، وتطبعه بقيم معرفية متفاوتة.

لقد حاول أمبرتو إيكو (Umberto Eco) طرح تساؤل حول طبيعة الرمز الصوفي، الذي هو في الأغلب يستند إلى أحوال فردية ينطبع بخصوصيتها النفسية والروحية من يحكم بقبوله الجماعي؟[16] أو بمعنى آخر من الذي يعطي الرمز مصداقيته وقابليته للاعتراف من طرف الجهات المتلقية لهذا الرمز؟ هذا التساؤل وإن كان موجها نحو الصوفية في طبعتها المسيحية، إلا أنه يمكن أن ينسكب على التوجه الصوفي الإسلامي، وللجواب عن هذا الإشكال لابد من استحضار البنية المعرفية للمتصوف بوصفه صاحب رؤية مكتملة المعالم بها يستطيع أن يعجن خبزة الرمز خاصتِه، فإذا كان المتصوف واقعا تحت مطرقة التواصل، فلابد له من سندان الإيضاح؛ أي - بتعبير إيكو - "ضرورة وجود منشئ يجعل الرمز متداولا بين العموم ويحدد معناه"[17]، لعل إيكو يقصد بالمنشئ صاحب الرؤية الذي توفرت لديه معطيات حول مأزق انقطاع قنوات التواصل على الصعيد التداولي بالنسبة للرمز، والذي يعمل على رأب الصدع من خلال العمل على استيعاب الرمز في صورته الرؤيوية المبهمة، وإعادة تدجينه، حتى يصبح قابلا للإدراك عند جملة المتلقين ومشتركا دلاليا بين منشئه وقارئه.

من خلال الطروحات السابقة لابد من الإقرار بأن الصوفي في لحظة المكاشفة، هو كائن رامز بامتياز، لأنه يعيش نوعا من الكثافة الدلالية المحكومة

بالتجربة الروحية المعاشة، التي هي بطبيعتها تسير وفق الأجهزة الرمزية المختلفة وتجلياتها المتعددة، المتساوقة مع العرفان، الذي يؤثث مخياله ورؤيته للقضايا المختلفة، والتي تنبع من أعماق الذات الصوفية المحملة بمنظومات من الدلالات المتعالية عن معيارية اللغة في شقها الوظيفي، المتماثل مع دوائر المواضعة، والمندمجة كليا مع عوالم إيحائية مفارقة.

في منطق اللغة الصوفية هناك ارتباط جدلي بين العرفان كسلطة روحية حاكمة، وبين دلالات الخطاب داخل النسق الكلامي لهذه اللغة، تجعل من الرمز في مستوياته الباطنية وسيطا حيا يقوم على الجمع بين التجربة الصوفية واللغة المعبر عنها، هذه الخاصية الرمزية التي هي قائمة أساسا على فعل تأويلي يؤسس للعلاقة بين رغبة المؤول في استجلاء مواطن الرمزية الكامنة في النص الصوفي، بحيث يصبح هذا الفعل التأويلي "محكوماً بتلاؤم سياقي بين الرغبة الهرمينوطيقية باعتبارها عملا تحويليا، وبين المعطى الرمزي للنص"[18] والذي يعمل من خلال هذا الجمع على محاولة تطبيع اللغة في مستوياتها الروحية المتعالية على حد تعبير أدونيس[19]، فالتأويل بهذا المعنى يعمل على توطيد الصلة بين النص الحامل للرمزية الصوفية ومتلقيه الخاص، الذي يستند في الوصول إلى هذه الرمزية الكامنة إلى ما يمتلكه من مؤهلات قرائية قائمة بالدرجة الأولى على المستويات الروحانية، ثم على آليات البيان؛ التي يتوسل بها إلى معرفة مقاصد الكلام وأبعاد الرؤية في هذا النص الصوفي، فالرموز الصوفية بهذا المعنى "أجنة يخلقها الصوفي وينميها القارئ"[20] كما تقول أسماء خوالدية.

إن دلالات الخطاب الصوفي ترجع مبدئيا، في تأسيس منظومتها العرفانية، إلى منطلقات لغوية، يعاد إنتاجها وفق معايير تجريبية تم بناؤها حسب مراحل زمنية متوالية، لعل أهمها الغرض المتحدث عنه والمعجم التقني وكيفية استعماله والمقصدية[21]، وإن كانت التجربة الصوفية الماثلة في مقصدية الخطاب الصوفي، هي المنوط بها إعطاء ماهية هذا الخطاب عمقه وحقيقته، فرب مدع الكتّابة الصوفية في شكلها الإبداعي أو في قضاياها العرفانية أو الفلسفية، ولكنه في

حقيقة الأمر صادر - في هذا التمثل الأدبي - عن علم وصناعة واطلاع على مصطلحات القوم ومقاصدها، فكلامه وروح كتابته لم تخالط المعاناة الصوفية ببشاشتها شغاف قلبه[22]، فأضحى يكتب عن خبر لا عن معاينة، وشتان ما بينهما، فالذي يقوم بفعل الكتابة الصوفية دون أدنى تجريب للروحانية الماثلة في هذا الخطاب، هو لا يتلمس إلا رسوماً ظاهرة تسلم قيادها لكل أحد، له الحد الأدنى من وسائل وآليات القراءة، أما من يتكلم ويعبر عن إحساس عميق وتربية سلوكية وازنة، فهو يغرف من بحر الحقائق ولجج الأسرار، التي تجعل منه يقترب من حمى الكمال الإنساني، يشير ابن عربي في الباب السادس والعشرين من فتوحاته المكية "في معرفة أقطاب الرموز، وتلويحات من أسرارهم وعلومهم في الطريق" إلى هذا المعنى، بُعيدَ إيراده لبيتين من الشعر[23]:

ألا إن الرموز دليل صدق   على المعنى المغيب في الفؤاد
وإن العالمين له رموز   وألغاز ليدعى بالعباد

في قوله: "ولهذا العلم رجال كبير قدرهم، من أسرارهم سر الأزل والأبد والخيال والرؤيا والبرازخ، وأمثال هذه من النسب الإلهية، ومن علومهم: خواص العلم بالحروف والأسماء، والخواص المركبة والمفردة من كل شيء من العالم الطبيعي"[24].

كخلاصة لما سبق يمكن إجمال خصائص الرمز في أبعاده العرفانية فيما يلي:

أ - الرمز معرفة قلبية:

إذ إنه يختلف عن الرموز الموظفة في الخطابات الأخرى، المدركة بالنظر والاستدلال، فالرمز الصوفي قائم - أساسا - على تجربة باطنية؛ تدرك ذوقا ووجدا، بما يفيض على قلب العارف من الكشوفات والفتوحات المتجلية عليه هذا من جهة، ومن جهة ثانية أن الرمز الصوفي هو وليد أحوال خاصة؛ يصلها السالك، فانكشاف الحقائق وقابليتها للتعبير عنها بالرمز منوطة بمدى المداومة على الإخلاص في العبادات، والابتعاد عن الشهوات، ومخالفة الأهواء واجتناب

الآثام والمنكرات، لا كحال الرمز غير الصوفي، الذي يطاوع صاحبَه، ما دام مالكا للغة قادرا على التعبير وكفى!

ب - التكثُر في الرمز الصوفي:

لاشك أن المتتبع للرموز المختلفة في المنجزات الصوفية، تهوله كثرتها واختلاف أنواعها وسياقات استحضارها، وتشعب مقاصده وشموليتها، وتوزعها بين الشعر والنثر، وبين التصوف العربي والفارسي والمغربي والمشرقي، الأمر الذي اقتضى كثافة دلالية، واستيعابا للمعاني؛ والذي يمكن إرجاعه إلى: الحالات الروحية المعاشة من طرف الناص، واختلافها من حيث التدرج السلوكي، وقوة الوارد على قلب السالك، وبالأخص وصوله إلى أحوال المشاهدة والمعاينة والفناء؛ الذي به تتكشف له الأسرار والحقائق، بما يستوعب التعبير عن الرمز بلغة الإشارة في الغالب.

جـ - قابلية الرمز لمتعدد التأويل:

يقول نصر حامد أبو زيد مقررا الجدلية القائمة بين الرمز الصوفي والتأويل إن: "دراسة قضية التأويل وما يرتبط بها من مفاهيم بلاغية ولغوية من شأنه أن يكشف عن مفهوم الرمز عند المتصوفة... وهذا من شأنه أن يفتح لنا في التراث آفاقا ما تزال مجهولة إلى حد كبير"(25)، وهذا يرجع إلى أن الرمز الصوفي بطبعه يفتح مجالا قرائيا متعددا، وذلك من حيث جنوحه إلى استحضار المحسوسات للتعبير من خلالها عن معان غير محسوسة، الأمر الذي حدا به إلى فتح الباب على مصراعيه لقراءة تحولات الدلالة وإنتاجية المعنى وقابلية التأويل، يقول بول ريكور (Paul Ricœur) عن الجدلية بين الرمزية والتأويل: "إن الرمزية لا تعمل إلا حين يتم تأويل بنيتها، بهذا المعنى لابد من تأويلية في حدها الأدنى لتشغيل أية رمزية"(26)، ما من شأنه أن يوسع مسافة التأمل والحوار بين القارئ والنص الصوفي، في إطار من التوتر الدلالي في العلاقة؛ والتي ينتج عنها استقطاب الأطراف المتقابلة في ظل مجال عمل الرمز في السياقات العرفانية المختلفة، حيث يمكن قارئيه من الاطلاع على أكثر من تأويل، هذا الأخير،

الذي لا تتكشف جزئياتُه إلا بقدر ما يحجب مثله من المعاني؛ لأنه كما يقول لوك بنوا: "في التعبير عن الحقيقة يبقى دائما شيء لا يعبر عنه"[27]. فالرمز الصوفي - كأداة للكشف عن حقائق التجربة الصوفية - يحمل في نفسه خاصية الجمع بين الأضداد[28]؛ جلاء وغموضا، ضمورا وظهورا، وهذا يرجع إلى أن الرمز ومنه الإشارة، ليس قائما على المطابقة والموافقة شأن العبارة والرموز المنطقية، فهو دائم الانفلات وعدم الاستقرار على معنى معين، تقول نزهة براضة في هذا الصدد: "تنبني الرمزية على منهج التأويل، الذي يغني الفكر عندما يسمح بتوالد المعاني، والارتفاع بها من المستوى المباشر والحسي إلى المستوى الكلي اللانهائي"[29].
أضف إلى ذلك أن الرمز من أهم خصوصياته التلويح، الذي من خلاله لا يظهر المقصود النهائي، بل هو كيان منطلق، ينفتح على عديد الدلالات؛ التي تنكشف حجبها باختلاف أصناف ومستويات المتلقين، إن تقرير هذه الحقيقة في اختلاف الناس، وتباينهم في فهم الرموز والإشارات الإلهية وأسرار وحقائق الشريعة، نجد له إشارة في القرآن الكريم في قوله تعالى: (وَفِي الأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ)، سورة الرعد، الآية 4، وقول رسول الله (ص): "إن مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل غيث كثير، أصاب أرضا، فكان منه طائفة طيبة، قبلت الماء، فأنبتت الكلأ والعشب الكثير، وكان منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا منها وسقوا وزرعوا، وأصاب طائفة منها أخرى، فإنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأً، فذلك مثل من فقه في دين الله، ونفعه ما بعثني الله تعالى به فعلم وعلم، ومثل من لم يرفع بذلك رأسا، ولم يقبل هدى الله الذي جئت به"[30].

إن قصد الدراسة في محاولتها استجلاء الراموز الصوفي في شعر ابن الفارض، تجاوز التحديدات الضيقة لمفهومه في البيان العربي بوصفه من أنواع الكنايات القائمة على التلويح، إلى الرمز في صورته الموضوعاتية[31] المتداولة في أبجديات هذا الخطاب، والذي يفتقر القارئ في إدراكه - في الغالب - لقرائن

سياقية تمنع إرادة المعنى الظاهري، فتفهمه يتم عبر قراءة تأخذ في الحسبان الارتباط الجدلي بين الإبداع الصوفي والرمز الأدبي والمعجم الموظف والمقصدية، لكن مع هذا هناك استثناءات، تجعل مهمة القبض على المعنى المراد لابد أن يشفع بتأويل يفك الاشتباه، ويفصل في المعنى التقريبي المراد من الخطاب، فالرمز الأنثوي على سبيل المثال، حين تطفو بعض مفاهيمه ومصطلحاته، التي لابد من صرف معناها عن إرادة الذات الإلهية بالكلام لدلالتها على معان غزلية صريحة، تجعل الأمر يحتاج إلى أكثر من قراءة ساذجة، تصرف الانتباه إلى إرادة الحب البشري، بحجة عدم التشبيه وحتمية التنزيه، أو إرادة الحب الإلهي، ولكن بصرف المعاني الغزلية في صورتها المادية إلى دلالات روحية وعرفانية، يصبح تأويلها - مع وجوبه - يدخل في باب التمحل والإلحام ولي أعناق النصوص.

2 - الإشارة في الفكر الصوفي:

أورد الطوسي تعريفا للإشارة بقوله: "ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة للطافة معناه"(32) وشفع تعريفه بقول أبي علي الروذباري: "علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفيَ"(33).

ويضيف ابن قيم الجوزية تعريفا أشمل وأجمع من تعريف الطوسي، بقوله: "هي المعاني التي تشير إلى الحقيقة من بعد، ومن وراء حجاب، وهي تارة تكون من مسموع، وتارة تكون من مرئي، وتارة تكون من معقول، وقد تكون من الحواس كلها، فالإشارات من جنس الأدلة والأعلام"(34).

جمعا بين تعريف الطوسي وابن القيم، يظهر لنا بوضوح أن الإشارة تتوسط منطقة برزخية جامعة، فهي من جهة تنأى عن التصريح والانكشاف لاتساع الرؤية وعدم قدرة اللغة على التعبير عنها، ومن جهة ثانية، هي قائمة على معان تشير إلى حقائق محجوبة تتوزع بين مسموع ومرئي ومعقول، ويمكن أن تشملها جميعا، فهي ممكنة الفهم والإدراك شأنها شأن الأدلة لأنها من جنسها، ولكنها لا تتكشف بطبعها إلا لمن فتحت لهم من الله أبواب المعرفة والأسرار، وفيما يلي

شاهدان ذكرهما شمس الدين السفاريني عن حقيقة الإشارة عند الصوفية، فقد "حكي أن أبا حكمان الصوفي سمع رجلا يطوف وينادي (يا سعتر بري) فسقط وغشي عليه فلما أفاق قيل له في ذلك فقال سمعته وهو يقول اسع تر بري، ألا ترى أن حركة وجده من حيث هو فيه من وقته لا من حيث قول القائل ولا قصده كما روى بعض الشيوخ أنه سمع قائلا يقول: الخيار عشرةٌ بحبة، فغلبه الوجد فسئل عن ذلك فقال إذا كان الخيار عشرةٌ بحبة فما قيمة الأشرار فالمحترق بحب الله لا تمنعه الألفاظ الكثيفة، عن فهم المعاني اللطيفة"[35]. فمراد القوم فيما يسمعون إنما هو مصادف لما في قلوبهم من الأسرار والتحقق بالمعارف، ولهذا يقول ابن القيم عن أوصاف أصحاب الإشارات أنهم: "يسمون أخبارهم عن المعارف وعن المطلوب إشارات، لأن المعروف أجل من أن يُفصح عنه بعبارة مطابقة، وشأنه فوق ذلك، فالكامل من إشارته إلى الغاية، ولا يكون ذلك إلا لمن فني عن رسمه وهواه وحظه، وبقي بربه ومراده الديني الأمري، وكل أحد إشارته بحسب معرفته وهمته"[36]، عطفا على ما سبق يمكن إيجاد نقاط اشتراك دلالي بين الرمز والإشارة بوصفهما في المتداول الصوفي يستبطنان معنى خفياً[37]، يتم إنتاجه في حالات سلوكية خاصة، لكننا إذا تساءلنا أيهما أعم من صاحبه، فسنجد أنه هناك من يرى أن الرمز أعم من الإشارة وأشمل منها، إذ إن هذه الأخيرة هي المعنى الباطني المقصود من إيراد الرمز الصوفي، ولأن الإشارة تتناول معان فرديةً يدركها صاحبها ذوقا، يقول الطوسي في تقرير هذه الفكرة: "وللصوفية أيضا مستنبطات في علوم مشكلة على فهوم الفقهاء والعلماء، لأن ذلك لطائف مودعة في إشارات لهم تخفى على العبارة من دقتها ولطافتها، وذلك في معنى العوارض والعلائق والحجب وخفايا السر ومقامات الإخلاص وأحوال المعارف وحقائق العبودية، ومحو الكون بالأزل، وتلاشي المحدث، إذا قورن بالقديم، وفناء رؤية المعطى بفناء رؤية العطاء، وعبور الأحوال والمقامات، وجمع المتفرقات، وسلوك سبل منطمسة، وعبور مفاوز مهلكة"[38].

إن مجموع ما ذكره الطوسي من لطائف الإشارات، إنما هي تدرك في

حالات فردية خاصة، يدركها العارف من خلال تحققه بالأحوال والمقامات، وفي المقابل هناك من لا يجد فرقا بين الإشارة والرمز، ويرى أنهما مترادفان، فابن عجيبة على سبيل المثال في شرحه حكمَ ابنَ عطاء الله السكندري يسندُ مواضيع الرمز لاهتمامات الإشارة، حينما يقول: "فإشارة الصوفية هي تغزلاتهم وتلويحاتهم بالمحبوب كذكر سلمى وليلى وذكر الخمرة والكؤوس والنديم، وغير ذلك مما هو مذكور في أشعارهم وتغزلاتهم"[39] ويضع ما للإشارة للرمز في قوله: "وأما الرموز فهي إيماء وأسرار بين المحبوب وحبيبه لا يفهمها غيرهم"[40] إن مثل هذه المصطلحات السلوكية الخاصة، يتعذر الإمساك بمنظومتها المفهومية؛ إذ إنها محكومة بسياقات ذاتية للتجربة الصوفية لدى السالكين، فمحاولة إيجاد منطقة جامعة بين إلماعات اللغة وطبيعة التجربة في عوالمها السلوكية المستبطنة للرؤية العرفانية، ولحقائق الأشياء، وكلمات الله في قرآنه وفي أكوانه، لابد أن تصطدم بمأزق صناعة الكلام أو المصطلح، بما يمكن أن يكون السالك قد عاش تجربته الصوفية إزاء هذا المصطلح أو ذاك، وهذا يرجع "إلى أن ما كان إشارة عند البعض اعتبر رمزا عند البعض الآخر، لأن المراتب متفاوتة تفاوت المقامات المعرفية"[41]. إن التوسع في الإشارة عند المتصوفة جعل حذاقهم والفقهاء المعتدلين من غيرهم يجعلون ضوابط يحتكمون إليها في التعبير عن الأحوال والمواجيد، يمكن أن نوجز أهمها فيما يلي: أن يكون المعنى الإشاري المراد لا يتعارض مع المعنى الظاهر من العبارة، بل يجب أن يكون مقتضيا له. أن يكون لهذا الذوق مرتكزًا، يشهد له من القرآن والسنة، يقول الجنيد: "من لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر لأن علمنَا هذا مقيدٌ بالكتاب والسنة"[42]. ألا يحجر صاحبه على غيره ذوقا يخالف ذوقه، لأن الأمر منوط بمستويات التفاوت الروحي في إدراك الحقائق والأسرار، فهو من باب اختلاف التنوع لا التضاد.

إن هذه الشروط وجدت لها أصداء في بيئة المفسرين، حيث اعتبروا أن معالم التأويل الإشاري عند الصوفية، القائم على آليات القراءة المستبطن للطائف

الحقائق، له ما يبرره في الخطاب القرآني، الذي هو في حقيقة الأمر التأسيس الفعلي لمشروعية الأخذ بالإشارة، كما الأخذ بالعبارة، والتي هي من جنس فهم مراد الله في القرآن كأنواع التفاسير الأخرى (التفسير القرآن بالقرآن، والتفسير بالأثر، والتفسير باعتماد أسباب النزول، التفسير بالرأي)، وغيرها من صور تلقي النص القرآني. إن تلقي الصوفية لكلام الله بالاعتماد على ما انقدح في قلوبهم من أسرار ولطائف، يعد تلقيا له دلالاته، ومستنداته وقيمته، يقول الطوسي في هذا المعنى: "اعلم أيدك الله بالفهم، وأزال عنك الوهم، أن أبناء الأحوال وأرباب القلوب، لهم مستنبطات في معاني أحوالهم وعلومهم وحقائقهم؛ وقد استنبطوا من ظاهر القرآن، وظاهر الأخبار معان لطيفة باطنة، وحكما مستطرفة، وأسرار مذخورة"(43).

إن الكلام عن محاولة تأسيس مشروعية لاعتماد التأويل الإشاري في مقاربة النص القرآني، أو ما هو دونه من الخطابات الوضعية الأخرى، لا يمكن البتة أن يفهم منه إقصاءٌ أو تطاولٌ على أنواع التلقي الأخرى، التي استقبلتها الأمة - قديما وحديثا - بالقبول والرضا، ولا هو من باب التقول على الله بغير علم، ولا هو من باب التأويل الباطني المحكوم بخلفيات مذهبية وفكرية منكرة، بل هو يندرج ضمن الإطار العام للقرآن الكريم من خلال مقاصده وإعجازه وسعة بحره، وعلو قدره، وقابليته لأوجه النظر المختلفة، التي لا تعارضُ أصلاً متفقا عليه، ولا تُخرِجُ المعنى إلى غير المراد به لغة ولا شرعا، وفيما يلي بعض النقولات عمن تكلم من العلماء عن التفسير الإشاري للقرآن الكريم: فقد أورد أبو حامد الغزالي في إحيائه، بعد أن ذكر طرفا من إشارات تفسير القرآن ما نصه: "وإنما ينكشف للراسخين في العلم من أسراره بقدر غزارة علومهم وصفاء قلوبهم، وتوفر دواعيهم على التدبر وتجردهم للطلب، ويكون لكل واحد حد في الترقي إلى درجة أعلى منه فأما الاستيفاء فلا مطمع فيه، ولو كان البحر مداداً والأشجار أقلاماً فأسرار كلمات الله لا نهاية لها، فتنفد الأبحر قبل أن تنفد كلمات الله عز وجل، فمن هذا الوجه يتفاوت الخلق في الفهم"(44).

وفي الأخير، يمكن القول إن الصوفية مقرون بأن التفاوت واقع بين الناس في درجات الوضوح والخفاء في الفهم عن الله، فالقرآن الكريم يأخذ أبعادا وأوجها تأويلية عدة، منعكسة على مراتب العروج والترقي، فهناك من جملة المتلقين من تصل مراتب فهمهم إلى إدراك الحقائق ومنهم من يصل إلى إدراك اللطائف، ومنهم من يصل إلى إدراك الإشارات، ومنهم من لم يتعد الوصل إلى إدراك العبارات، فالقرآن الكريم بهذا التحديد يخاطب الجميع على حسب تفاوت درجاتهم في الإدراك والفهم والفتح.

الهوامش:

1 - من كلام طه عبد الرحمن في تقديمه لكتاب محمد مصطفى العزام: الخطاب الصوفي بين التأول والتأويل، مؤسسة الرحاب الحديثة، ط1، بيروت 2010م، ص 11.

2 - للقرآن الكريم بيان كامل (مطلق) جامع لكل الحقائق الإلهية المودعة في بواطن الأكوان، ولهذا من حكمته تعالى جعل دليل القرآن ودليل الأكوان، هما سبيل العبد لمعرفته، فنجد في القرآن الكريم إشارات إلى حقيقة البيان المودع في القرآن من مثل قوله تعالى: (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ)، سورة النحل، الآية 89.

3 - وفيق سليطين: رمزية الناي في الشعر الصوفي، مجلة ثقافات، كلية الآداب، جامعة البحرين، عدد 14، 2005م، ص 76.

4 - أسماء خوالدية: الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر 2014م، ص 87.

5 - أدونيس: زمن الشعر، دار العودة، بيروت 1972، ص 160.

6 - أمبرتو إيكو: السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت 2005م، ص 378.

7 - أدونيس: زمن الشعر، ص 160.

8 - أدونيس: الصوفية والسريالية، دار الساقي، ط3، بيروت، (د.ت)، ص 116.

9 - وفيق سليطين: رمزية الناي في الشعر الصوفي، ص 75.

10 - إن العارف الصوفي في علاقته بالوجود لا ينظر إليه انطلاقا من وظيفته المادية المتشيأة، التي كبلت التفكير والسلوك الإنساني في مجتمع تحكمه كدورات القوانين العقلية، الرافضة والمخاصمة لكل ما له معنى روحي، وإنما هو يحاول استنفاذ طاقته التأملية في استنطاق المعاني

والأسرار الإلهية السارية في الأكوان والماثلة في دلالات القرآن.

11 - ابن عربي: الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى، الهيئة المصرية للكتاب، 1992م، ج3، ص 196.

12 - أدونيس: الصوفية والسريالية، ص 160.

13 - الإمام الطوسي: اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر 1960م، ص 414.

14 - نور الدين الزاهي: المقدس والمجتمع، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب 2011م، ص 12.

15 - أسماء خوالدية: الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، ص 86.

16 - أمبرتو إيكو: السيميائية وفلسفة اللغة، ص 353.

17 - نفسه.

18 - فريد الزاهي: النص الأدبي من الرمزية إلى التأويل، مجلة علامات، جدة، المملكة العربية السعودية، مجلد 16، جمادى الأولى 1428هـ-مايو 2007م، ج10، ص 190.

19 - أدونيس: الصوفية والسريالية، ص 158.

20 - أسماء خوالدية: الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، ص 89.

21 - يُنظر، محمد مفتاح: دينامية النص، تنظير وإنجاز، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، المغرب 2006م، ص 129-130.

22 - "إن الصوفية لهم فلسفة أعمق من غيرهم للقلب، فليس هو ذلك العضو اللحمي في الجهة اليسرى من الجسد، لأن شيئا هذا وصفه نجده حتى عند البهائم والموتى، وشيء هذا وصفه لا ينفك عن عالم الشهادة، الذي لا مزية فيه، فالمتأمل للآيات القرآنية التي جاء فيها ذكر القلب يدرك أن حقيقة القلب أعم وأعمق من مجرد عضو مادي كثيف، فعنصره لا يمت لهذا العالم بصلة، بل هو كائن غريب عنه، لأنه علوي بالطبع من جنس الأنوار المرتبطة بالعوالم الملكوتية، يقول أدونيس في هذا الصدد: "القلب هو تلك اللطيفة الإلهية، التي يدرك بها الصوفي الله وأسرار الكون، إنه مركز المعرفة والحب معًا". أدونيس: الثابت والمتحول، دار العودة، ط2، بيروت 1979م، ج2، ص 95.

23 - ابن عربي: الفتوحات المكية، ج3، ص 196.

24 - المصدر نفسه، ص 197-198.

25 - نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، دار التنوير، ط1، بيروت 1983م، ص 17.

26 - بول ريكور: نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب 2006م، ص 107.
27 - لوك بنوا: المذهب الباطني في ديانات العالم، ترجمة نهاد خياطة، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط1، بيروت 1998م، ص 15.
28 - الملاحظ أن جدل الأضداد في الفكر الصوفي يحتل مكانة مفصلية في توجيه الرؤية العرفانية لعديد القضايا. ابن عربي: الفتوحات المكية، ج3، ص 200.
29 - نزهة براضة: الأنوثة في فكر ابن عربي، دار الساقي، ط1، بيروت 2008م، ص 23.
30 - رواه البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، ط1، مصر 1400هـ، ج1، ص 45، الحديث رقم 79 من حديث أبي موسى الأشعري.
31 - من صور الرموز الموضوعاتية في الأدب العربي التي تماثل في جنسها الرموز الصوفية مع الاختلاف في المضامين والرؤى نجد كليلة ودمنة، ورسائل إخوان الصفا، ورسالة الغفران للمعري، وحي بن يقظان لابن طفيل...
32 - أبو نصر السراج الطوسي: المصدر السابق، ص 414.
33 - نفسه.
34 - ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ج2، ص 389.
35 - محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي: غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب، مؤسسة قرطبة، ط2، مصر 1993م، ج1، ص 164.
36 - المرجع نفسه، ص 503.
37 - للصوفية مصطلح موازي للمعنى الخفي وهو السمسمة، التي هي عندهم "معرفة تدق عن العبارة والبيان". الشريف الجرجاني: معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، مصر 2004م، ص 105.
38 - الإمام الطوسي: اللمع، ص 32.
39 - أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني: إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار المعارف، القاهرة، (د.ت)، ص 198.
40 - نفسه.
41 - محمد مصطفى العزام: الخطاب الصوفي بين التأول والتأويل، ص 54.
42 - أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، وضع حواشيه، خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت 2001م، ص 51.
43 - الإمام الطوسي: اللمع، ص 150.

44 - يقول أبو حامد الغزالي مبينا أوجه التأويل الفاسد المعتمد على الرأي المجرد المائل إلى الهوى: "وقد تستعمله الباطنية في المقاصد الفاسدة، لتغرير الناس ودعوتهم إلى مذهبهم الباطل، فينزلون القرآن على وفق رأيهم ومذهبهم على أمور يعلمون قطعا، أنها غير مرادة به". ابن عربي: إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، ج1، ص 291.

References:

* - The Holy Quran.

1 - Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid: Falsafat at-ta’wīl dirāsa fī ta’wīl al-Qur’ān ‘inda Muḥyī al-Dīn ibn ‘Arabī, Dār al-Tanwīr, 1st ed., Beirut 1983.

2 - Adonis: As-ṣūfiya wa as-suryāliya, Dār al-Sāqī, 3rd ed., Beirut (n.d.).

3 - Adonis: Ath-thābit wa al-mutaḥawwil, Dār al-‘Awdah, 2nd ed., Beirut 1979.

4 - Adonis: Zaman ash-shi‘r, Dār al-‘Awdah, Beirut 1972.

5 - Al-‘Azzām, Muḥammad Muṣṭafā: Al-khitāb as-ṣūfī bayna at-ta’awwul wa at-ta’wīl, Mu’assasat al-Riḥāb al-Ḥadītha, 1st ed., Beirut 2010.

6 - Al-Imām al-Ṭūsī: Al-luma’, edited by ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd and Ṭaha ‘Abd al-Bāqī Surūr, Dār al-Kutub al-Ḥadītha, Cairo 1960.

7 - Al-Jurjānī, al-Sharīf: Mu‘jam al-ta‘rīfāt, edited by Muḥammad Ṣaddīq al-Minshāwī, Dār al-Faḍīla, Egypt 2004.

8 - Al-Qushayrī, Abū al-Qāsim: Al-risāla al-qushayyria fī ‘ilm as-ṣarf, edited by Khalīl al-Manṣūr, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Beirut 2001.

9 - Al-Safarīnī al-Ḥanbalī: Ghidhā’ al-albāb fī sharḥ manẓumat al-adāb, Mu’assasat Qurṭuba, 2nd ed., Egypt 1993.

10 - Al-Zāhī, Farīd: An-naṣ al-adabī min ar-ramziyya ilā at-ta’wīl, Majallat ‘Alamāt, Saudi Arabia, V.16, 2007.

11 - Al-Zahī, Nūr al-Dīn: Al-muqaddas wa al-mujtama‘, Afriquia Charq, Casablanca 2011.

12 - Barāḍa, Nuzha: Al-’unūtha fī fikr Ibn ‘Arabī, Dār al-Sāqī, 1st ed., Beirut 2008.

13 - Benoist, Luc: Al-madh'hab al-bāṭinī fī diyyānāt al-‘ālim, (L'ésotérisme), translated by Nihād Khayyaṭa, 1st ed., Beirut 1998.

14 - Eco, Umberto: As-simyā’iyya wa falsafat al-lugha, (Semiotica e filosofia del linguaggio), translated by Aḥmad al-Ṣam‘ī, Al-Munaẓẓama al-‘Arabiyya li al-Tarjama, Beirut 2005.

15 - Ibn ‘Ajība, Aḥmad: Iqāẓ al-himam fī sharḥ al-ḥikam, Dār al-Ma‘ārif, Cairo.

16 - Ibn ‘Arabī: Al-futūḥāt al-makkiyya, edited by ‘Uthmān Yaḥya, Al-Hay’a al-

Miṣriyya li al-Kitāb, Cairo 1992.
17 - Ibn ʻArabī: Iḥyā’ ʻulūm ad-dīn, Dār al-Maʻrifa, Beirut (n.d.).
18 - Khoualdia, Asmā’: Ar-ramz as-ṣūfī bayna al-ighrāb badāhataṅ wa al-ighrāb qaṣdaṅ, Manshūrāt al-Ikhtilāf, 1st ed., Alger 1914.
19 - Meftah, Mohamed: Dīnamiyyat an-naṣ, Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʻArabī, 3rd ed., Casablanca 2006.
20 - Ricœur, Paul: Naẓariyyat at-ta’wīl wa al-khitāb wa fā’iḍ al-maʻna, (Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning), translated by Saïd el-Ghānimī, 2nd ed., Casablanca 2006.
21 - Salitīn, Wafīq: Ramziyyat an-nāŷ fī ash-shiʻr as-ṣūfi, Majallat Thaqāfāt, University of Bahrain, Issue 14, 2005.



نصوص باللغة الأجنبية



P-ISSN 1112-5020
E-ISSN 2602-6945





Annales du Patrimoine

Revue académique annuelle en libre accès
dédiée aux domaines du patrimoine et de l'interculturalité

18

2018

✳ Publication de l'Université de Mostaganem, Algérie

Annales du Patrimoine

Revue académique annuelle dédiée aux domaines du patrimoine
Editée par l'Université de Mostaganem



N° 18, Septembre 2018

Correspondence

Revue Annales du Patrimoine

Faculty of Letters and Arts

University of Mostaganem

(Algeria)

Email

annales@mail.com

Website

http://annales.univ-mosta.dz

P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

Online journal published once a year

Authors Guidelines

The journal "Annales du patrimoine/Hawliyyat al-Turath" (ADP) is an annual trilingual, open access, peer-reviewed scientific publication that publishes original research articles in all areas of heritage: literature, language, arts and humanities, in Arabic, French and English. The Journal is edited by the University of Mostaganem, Algeria.

Publication rules:

Authors should respect the following recommendations:

1 - The body of the text must be in Times New Roman 12 points, normal, justified, 1.5 line spacing, top and bottom margins 2.5 cm, left and right 4.5 cm, format (A4).

2 - The text, including the bibliographic list, should not exceed 20 pages.

3 - The article must be written in Microsoft Word (doc).

4 - The title of the article must be less than one line.

5 - Name of the author (first and last name).

6 - Presentation of the author (his title, affiliation, establishment of origin, and email address).

7 - The journal does not accept articles in which two or more authors participate, only articles written by single authors. However, doctoral students can associate their supervisors.

8 - The author must attach an abstract of no more than 15 lines and include five (5) keywords.

9 - The main title, abstract and five keywords must be in the language of the article and in English.

10 - The text must not contain any underlined, bold or italic characters with the exception of titles which may be in bold.

11 - Leave an indentation of 1 cm before the paragraphs.

12 - The levels of subdivision (title 1, title 2, title 3: in bold type), (sub-title 1, sub-title 2, sub-title 3: in normal type), numbered in Arabic numerals.

13 - Do not number the words "Introduction" and "Conclusion".

14 - The titles are followed by 2 points (:).

15 - It is recommended to use short titles and subtitles.

16 - Capitalize only the first letter of the first word of titles and subtitles.
17 - The author must use only the English quotation marks "…", the parentheses (...) and the dashes of 6 (-).
18 - French quotes «...», braces {...}, square brackets [...], dashes of 8 (_) and asterisks (*) are not accepted.
19 - For reasons of ergonomics, all visual elements (table, diagram, graph, figure, image...) and symbols are not accepted.
20 - The author must convert the tables into texts.
21 - Do not write proper or common names entirely in capital letters.
22 - Put a non-breaking space after the punctuation marks: period, comma, semicolon, colon, ellipsis, interrogation point, and exclamation marks.
23 - Reference notes should be at the end of the article and numbered consecutively.
24 - The note reference must be composed in Arabic numerals in parentheses, superscript(2) and placed before the punctuation.
25 - Abstract, keywords, titles and subheadings should not contain endnotes.
26 - Endnotes should be as follows:
- Book: (Author's first and last name: Title of the book, Publishing house, Edition number, City and date of publication, Volume (if any), page).
- Journal article: (Author's first and last name: "Article title", in Journal name, Volume and/or Number, date of publication, page).
27 - The references should be listed at the end of the article in alphabetical order according to the last name of the first author, (Last name, First name: Book title, Publisher, Edition number, City and date of publication).
28 - Do not put bibliographic references within the text.
29 - It is recommended to transliterate Arabic names into Latin characters.
- The transliteration symbols for some Arabic vowels and consonants used by the journal: أ = a (initial), ’ (median an final), ا = ā (long);

ث = th; ج = j; ح = ḥ; خ = kh; ذ = dh; ش = sh; ص = ṣ; ض = ḍ; ط = ṭ; ظ = ẓ; ع = ‘; غ = gh; ق = q; و = w, ū (long), aw (diphthong); ي = y, ī (long), ay (diphthong), ى = ā; فتحة = a; ضمة = u; كسرة = i; تنوين = n; شدة = double letter; ال = al- (both solar and lunar).

30 - Symbols for transliteration of Arabic letters into Latin characters only concern the bibliographic list at the end of the article.



- The article must be presented according to the criteria proposed by the journal and written without spelling or grammatical errors. The author can publish two articles in two consecutive issues if the two articles are on the same subject.

- These conditions may be amended without notice from the editorial staff.

- To forward your article, send a message by email, with the document attached, to the journal's email.

- The editorial staff reserves the right to delete or reformulate expressions or phrases that do not suit the style of publication of the journal.

- The journal reserves the right not to publish an article without giving reasons and its decision is final.

- The articles are classified simply in alphabetical order of the names of the authors.

- The Journal appears in mid-September of each year.

- The articles published in this website engage only the responsibility of their authors and not necessarily those of the journal.



Revue Annales du patrimoine, N° 18, 2018
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

Sommaire

Revue Annales du patrimoine, N° 18, 2018, pp. 9 - 19
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

Langue et mobilité chez l'écrivain Amara Lakhous

Dr Naziha Benbachir
Université de Mostaganem, Algérie

Résumé :

A travers la présente étude, nous tentons de faire la lumière sur l'expérience plurilingue et la mobilité chez l'écrivain Amara Lakhous. Amara Lakhous est un écrivain algérien qui a commencé sa carrière littéraire en Italie où il a publié son premier roman en langue arabe. Il continue par la suite à publier des romans en langue arabe et en italien. A partir d'un corpus d'entretiens réalisés dans la presse écrite, à la radio et à la télévision à l'étranger et en Algérie, l'écrivain raconte son départ de l'Algérie vers l'Italie et sa carrière littéraire dans les deux langues.

Mots-clés :

langue, mobilité, Amara Lakhous, écriture littéraire.



Language and mobility of the writer Amara Lakhous

Dr Naziha Benbachir
University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

Through this study, we attempt to shed light on the plurilingual experience and mobility of the writer Amara Lakhous. Amara Lakhous is an Algerian writer who began his literary career in Italy where he published his first novel in Arabic. He continued thereafter to publish novels in Arabic and Italian. From a corpus of interviews carried out in the written press, on radio and on television abroad and in Algeria, the writer recounts his departure from Algeria to Italy and his literary career in the two languages.

Keywords:

language, mobility, Amara Lakhous, literary writing.



Nous voulons à travers la présente contribution exploiter le concept de langue et de mobilité chez l'écrivain algérien Amara Lakhous qui a commencé sa carrière littéraire en Italie en publiant un roman en langue arabe et en tenant par la suite de réécrire dans deux langues.

Les motivations de départ pour réaliser ce travail est de

Reçu le : 3/5/2018 - Accepté le : 30/7/2018
naziha.benbachir@univ-mosta.dz

faire découvrir l'expérience originale de cet écrivain ; aussi, faut-il signaler le manque d'étude sur la langue et la mobilité en contexte algérien que ce soit en didactique de FLE ou en sociolinguistique.

Généralement, on évoque souvent le rapport de l'écrivain aux langues sans pour autant s'intéresser de plus près à sa trajectoire personnelle associée au concept de la mobilité.

A travers ce travail, nous nous intéressons aux expériences de cet écrivain avec les langues et les mobilités tant sur le plan géographique, familial et même identitaire. Pour ce faire, nous traitons essentiellement le volet linguistique.

Nous avons constaté que le parcours de Amara Lakhous témoigne de multiples expériences avec les langues et les mobilités .Cet auteur entretient une relation symbolique avec la langue amazigh de par ses origines ; d'autres langues sont également importantes pour cet écrivain comme la langue arabe et le français, présentes dans le paysage linguistique algérien, sans pour autant oublier l'italien qui deviendra une langue d'adoption et une langue d'écriture.

1 - Cadre théorique et méthodologique :

Pour pouvoir analyser ce parcours original, nous nous sommes inspirés des travaux et apports théoriques et méthodologiques de Gohard-Radenkovic et de Murphy-Lejeune. Surtout Radenkovic qui prône de repenser le processus des mobilités au pluriel en didactique des langues et des cultures(1). Le phénomène de la mobilité n'est pas nouveau et a toujours existé sous diverses formes(2). C'est le croisement entre la didactique et la mobilité qui constitue un champ nouveau.

C'est au niveau des instances européennes dans les années 70, que l'on a commencé à prendre en compte la didactique et les déplacements humains en élaborant le "Niveau seuil" pour les travailleurs immigrés. Vers les années 80, le terme de mobilité apparaît dans le discours de l'Union européenne et s'impose progressivement dans les milieux éducatifs(3).

Gohard-Radenkovic et Murphy-Lejeune incitent à prendre en considération les enjeux qui accompagnent les mobilités et à analyser les expériences antérieures et les ressources acquises. Dans leurs travaux, elles évoquent également le concept de "capital de mobilité" qui se constitue au fil de cette expérience, ainsi que les stratégies mises en œuvre pour s’adapter, et les modifications potentielles des représentations comprenant les valeurs et les comportements adoptés vis-à-vis de l’autre et de soi induisant les bricolages identitaires sous forme d’emprunt ou rejet, d’ouverture ou fermeture et de métissages(4).

A la lumière de ces apports, nous allons tenter de retracer l’expérience de cet écrivain avec les langues et les mobilités en répondant aux questions suivantes : Comment les langues et les mobilités s’ordonnent-elles chez cet écrivain ? De quel type de mobilité s’agit-il ? Quels sont les motifs du projet et sa durée ? Quel rôle a joué la société d’accueil, d’origine dans cette expérience ? Qui sont les co-acteurs de la mobilité ?(5) Comment s'élaborent les stratégies et les bricolages identitaires mises en œuvre pour s’adapter vis-à-vis de soi et de l’autre chez Amara Lakhous ?

Nous allons tenter de répondre à ces questions en analysant les entretiens réalisés avec Amara Lakhous à la télévision, à la radio, et dans la presse écrite. Ces entretiens ont été publiés dans les deux langues soit en arabe (deux entretiens) ou en français (trois entretiens). Ils sont considérés comme des récits de vie et des entretiens biographiques et ils constituent ce qu’on désigne communément des biographies langagières(6).

2 - Qui est Amara Lakhous :

Comme nous l’avons signalé au début de notre article, le parcours de l’écrivain Amara Lakhous témoigne d’une expérience littéraire originale avec les langues et les mobilités. Ceci nous amène dans une première phase à présenter cet auteur.

Amara Lakhous, né à Alger en 1970, a effectué son parcours scolaire en Algérie où il a également poursuivi ses études de

philosophie à l'université d'Alger. Il a exercé en tant que journaliste. En 1995, il part en Italie pour s'installer et poursuivre des études d'anthropologie ; il obtient son doctorat de l'université de Rome et entame sa carrière littéraire en terre italienne en publiant ses romans en arabe ensuite en italien. Actuellement, il vit aux Etats-Unis.

3 - Production littéraire de Amara Lakhous :

C'est en 1999 que Amara Lakhous publie son premier roman en langue arabe(7) qui a été traduit en version italienne par Franschesco Leggio "Le cimici e il pirata". Ce roman était centré sur le pays natal (l'Algérie).

En 2003, il publie son deuxième roman en langue arabe(8) qui sera réécrit par l'écrivain et édité en Italie sous le nom "Scontro di civiltà per un ascensore a Piazza Vittorio", et traduit en français sous le titre "Choc des civilisations pour un ascenseur à Piazza Vittorio"(9) par Elise Gruau. Ce roman a eu du succès et il sera traduit dans plusieurs langues (hollandais, allemand, coréen, etc...). Il a été également adapté au cinéma.

En 2010, il a publié un autre roman "القاهرة الصغيرة" publié et réécrit en italien par Lakhous sous le titre "Divorzio all'islamica a Viale Marconi" et traduit en français par Elise Gruau sous le titre "Divorce à la musulmane à Viale Marconi"(10).

Son dernier roman, il l'a directement écrit en italien "La zingarata della verginella di via Ormea" sous le titre en français "L'affaire de la pucelle de la rue Ormea"(11).

Ces trois romans successifs nous donnent un aperçu de la société italienne vue de l'intérieur par un immigré. L'auteur explore les habitudes, les préjugés et surtout les clichés des Italiens et des migrants à travers une écriture ironique.

Comme nous pouvons le constater à travers sa production littéraire, le parcours de Amara Lakhous est jalonné tant sur le plan personnel que sur le plan littéraire par la pluralité des territoires tant sur le plan géographique que linguistique (symbolique).

Nous allons tenter de comprendre l'enchevêtrement de ces langues en analysant de plus près sa biographie langagière.

4 - Biographie langagière de Amara Lakhous :

A travers les entretiens réalisés en arabe et en français, l'auteur évoque un rapport serein avec toutes les langues ; il emprunte la métaphore des clés, des yeux et de la caméra : en témoigne ce passage : "Je commence en disant que j'ai un rapport serein avec toutes les langues. Les langues sont des instruments extraordinaires de connaissance, donc si j'ai à ma disposition une clé pour ouvrir une porte, j'utilise cette clé donc a priori je n'ai pas de problèmes avec les langues, pour moi elles sont toutes égales entre elles. C'est un peu comme ajouter des yeux à tes propres yeux, nous naissons avec deux yeux, celui qui apprend une nouvelle langue ajoute un œil, car il verra différemment le monde, mieux. La métaphore que j'utilise souvent, est celle de la caméra. Si un réalisateur utilise une seule caméra pour filmer une scène, celle-ci pourra en filmer seulement une partie, car son champ visuel est très limité, si au contraire il en a à sa disposition deux, il aura d'autres points de vue"(12).

Amara Lakhous va plus loin dans sa comparaison en se définissant comme "un polygame linguistique", puisqu'il a l'habitude de parler plusieurs langues, et ce serait selon lui "un enfer de ne parler qu'une seule langue.

Cette pluralité a bercé l'enfance de cet écrivain, qui a grandi à Alger dans une famille kabyle ; l'amazigh c'est sa première langue, la langue de sa mère.

Dans les entretiens, Amara Lakhous évoque sa naissance et aussi son enfance à Alger dans un milieu arabe à travers ses deux variétés : L'arabe dialectal, la langue de ses amis et l'arabe scolaire appris à l'école coranique et à l'école.

Et qu'il a continué à cultiver durant son cursus scolaire et universitaire et même dans sa vie professionnelle. Puisqu'il a poursuivi des études de philosophie et a embrassé une carrière de

journaliste en langue arabe.

Le français est pour Amara Lakhous une langue scolaire qu'il a apprise à l'école ; cette langue était également présente dans le paysage linguistique du pays et de l'auteur, comme nous pouvons le lire dans ce passage : "le français, que j'ai trouvé dans ma vie à ma naissance". Une présence que l'auteur justifie comme une donnée historique, dans ce passage : "j'ai tendance à distinguer le français en tant que langue, culture et en tant que résultat du colonialisme… j'ai appris l'italien à travers le français, donc j'essaie de faire une distinction entre langue française et colonialisme"(13).

Effectivement, ce sont les circonstances historiques qui confèrent au français un statut particulier dans la société algérienne coloniale et postcoloniale.

L'enfance de l'écrivain Amara Lakhous est empreinte de plurilinguisme et de passage d'une langue à une autre, dans son enfance c'était facile pour l'écrivain "de passer d'une langue à une autre sans avoir peur".

L'italien est une autre langue qui fait son intrusion dans la vie de cet écrivain, une langue qu'il a apprise en Italie, lors de sa migration en 1995 : "j'ai migré en Italie, le terrain était propice, j'ai appris l'italien dans une période très courte" et qui deviendra par la suite une deuxième langue d'écriture après : "huit ans en Italie". L'auteur parle de cette langue qui lui a donné la nationalité italienne, lui qui a "vécu dans la langue italienne avant d'être un citoyen italien, puisque la langue italienne m'a donné la nationalité italienne"(14).

L'auteur met en avant la stratégie d'intercompréhension entre les langues voisines qui sont "des langues typologiquement proches, apparentées, c'est-à-dire ayant une origine commune, comme l'italien, le français et l'espagnol qui sont toutes les trois des langues romanes. Du fait de leur origine commune, deux langues voisines peuvent présenter des zones plus ou moins importantes de transparence, notamment sur le plan lexical"(15).

La langue italienne est apprise tardivement à l'âge de 25 ans, avec un niveau simple qui lui a donné la possibilité d'écrire facilement et simplement puisqu'il utilisait la langue de tous les jours de la vie quotidienne. L'italien c'est aussi la langue de l'intimité qu'il partage avec son épouse américaine.

Une autre langue s'ajoute au répertoire de l'écrivain, l'anglais, depuis qu'il s'est installé à New-York avec son épouse.

Amara Lakhous représente à travers ce portrait, non seulement sa "polygamie linguistique" mais aussi la réalité plurilingue algérienne dans laquelle il a baigné depuis son enfance. Sa biographie langagière traduit aussi les différents déplacements de l'écrivain aussi bien sur le plan symbolique que physique.

5 - Parcours de l'écrivain avec la mobilité :

En parlant de ses déplacements, Amara Lakhous les qualifie très justement de "migrations linguistiques et non pas seulement physiques".

En 1995, Amara Lakhous a migré en Italie qui a été sa première terre d'accueil ; il s'agit d'une mobilité individuelle motivée essentiellement par des raisons politiques pendant les évènements des années 90 en Algérie.

Etant de profession journaliste, il a décidé de quitter le pays et il a choisi l'Italie. A son arrivée en Italie, l'auteur a commencé à apprendre l'italien qui n'est pas loin de sa langue ni de sa culture d'origine. Surtout dans le sud italien où la présence arabe est encore perceptible à travers les noms des personnes et des rues dans cet espace méditerranéen commun.

Lakhous n'oublie pas non plus dans les entretiens d'évoquer le rôle et l'influence du cinéma italien et plus particulièrement la comédie italienne sur son style d'écriture.

Lakhous est resté neuf ans en Italie, loin de sa terre d'origine avant de retourner en Algérie en 2004. Actuellement, il vit en Amérique.

Les différentes stations qui ont jalonné la vie de l'écrivain

ont contribué à chaque fois à enrichir son répertoire verbal partant du tamazight, de l'arabe, du français, jusqu'à adopter l'italien comme langue d'écriture.

6 - Parcours de l'écrivain avec les langues et l'écriture :

L'écriture pour Amara Lakhous ressemble à un chantier de construction : "il faut avoir un plan pour construire la maison ; il faut aussi mettre en place les fondements, les bases nécessaires et avoir les matériaux de construction nécessaires comme le ciment, le fer et autres choses"(16).

Ses débuts avec l'écriture littéraire ont commencé en Algérie en 1993, où il a écrit son premier roman en langue arabe qu'il a emporté avec lui dans sa valise en Italie. C'est en 1999 que ce roman sera publié et traduit en italien ; ce roman parlait essentiellement de l'Algérie.

Le deuxième roman écrit en arabe et publié en 2006 "Choc des civilisations pour un ascenseur à Piazza Vittorio", a été réécrit par Amara Lakhous en langue italienne. Cette deuxième publication marque un virage important dans la vie de cet écrivain ; il s'agit d'une réécriture, une marque de déterritorialisation(17) et une stratégie d'ouverture envers l'autre.

Amara Lakhous ne va pas s'arrêter à cette première expérience qui a eu du succès puisqu'il a été couronné par le prix "Racalmare Leonardo Sciascia" et a partagé le prix international "Flaiano 2006" avec Enrique Vila-Matas et Raffaele la Capria. Le roman de Lakhous va même être adapté au cinéma en Italie en 2010.

Il a publié en terrain italien son premier roman en langue arabe, qui assure une certaine continuité avec son pays d'origine (l'Algérie) marquant son attachement à sa langue et à sa terre. C'est la publication de son deuxième roman, en arabe d'abord et en italien ensuite qui marque un virage important dans la vie littéraire de cet écrivain. Puisqu'il se positionne entre l'entre-deux : "Cette transversale implique nécessairement une période de suspension entre le déplacement du lieu d'origine et

l’installation dans un nouvel espace culturel, qui produit une sorte d’espace-tiers où, des deux côtés (la communauté de la diaspora et les communautés cohabitent déjà dans cet espace autre)"(18). Cette nouvelle stratégie met en avant un dialogue entre les langues et les cultures et une déterritorialisation qui va amener Lakhous à publier son dernier roman directement en italien.

Il justifie dans ce passage sa décision d’écrire en italien, et aussi cette expérience littéraire plurilingue : "Ma décision et mon pouvoir d’écrire en italien directement m’a donné cette possibilité incroyable d’écrire dans une nouvelle langue qui est une expérience merveilleuse pour un écrivain d’écrire dans les deux langues et de les enrichir en même temps et plus particulièrement pour moi puisque je suis un écrivain arabe qui écrit dans les deux langues deux versions d’un roman écrit en arabe et en italien comme des jumeaux mais qui ne se ressemblent pas, ils sont différents pour dire que j’ai un pied ici et un pied là, ce sont deux ponts entre deux cultures et deux langues, j’espère continuer dans cette aventure"(19).

Maintenant, et depuis son départ en Amérique, l’écrivain s’inscrit dans une autre posture, il marque un retour aux sources ; puisqu’il prépare un roman en langue arabe : "lorsque j’ai migré en Amérique, j’ai retrouvé l’Algérie de nouveau, j’ai un grand projet sur l’Algérie ; j’essaie de raconter l’Algérie"(20). Cette décision exprime la nostalgie de l’écrivain pour ses origines, pour sa terre et sa langue.

D’ailleurs, Lakhous ne compte pas s’arrêter là puisque son grand projet "son rêve américain" serait d’écrire en anglais et même en tamazight après une période de maturation et 20 ans d’expérience littéraire féconde.

Notes :

1 - Aline Gohard-Radenkovic et Elizabeth Murphy-Lejeune : Mobilités et parcours, Précis du plurilinguisme et du pluriculturalisme, Archives

contemporaines, Paris 2007, p. 132.
2 - Ibid., p. 131.
3 - Ibid.
4 - Ibid., p. 133.
5 - Ibid.
6 - Christiane Perrégaux : L'autobiographie langagière, Lieu de compréhension des phénomènes langagiers et lieu d'apprentissage, Notes de la conférence du 8 février au CRASC, Oran 2013.
7 - عمارة لخوص: البق والقرصان، دار أرلام، روما 1999.
8 - عمارة لخوص: كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، منشورات الاختلاف، الجزائر 2003.
9 - Amara Lakhous : Choc des civilisations pour un ascenseur à Piazza Vittorio, Actes Sud, Arles 2006.
10 - Amara Lakhous : Divorce à la musulmane à Viale Marconi, Actes Sud, Arles 2010.
11 - Amara Lakhous : L'affaire de la pucelle de la rue Ormea, Actes Sud, Arles 2017.
12 - بلال فضل: "عصير الكتب"، لقاء مع الدكتور والروائي الجزائري عمارة لخوص، 2016.
http://www.hay16.com/videoWgNQLICLCV8/-watch.html
13 - Vittorio Valentino : Dialogue avec Amara Lakhous, 2013.
http://www.revue-notos.net
14 - Bilel Fadl : op. cit., 2016.
15 - Jean-Pierre Cuq : Dictionnaire de didactique du français langue étrangère et seconde, Ed. CLE International, Paris 2003, p. 153.
16 - Ibid.
17 - George Alao et Valerio Massimo de Angelis : Diasporas transnationales, entre déterritorialisation et reterritorialisation, Précis du plurilinguisme et du pluriculturalisme, Archives contemporaines, Paris 2007, p. 158.
18 - Ibid., p. 155.
19 - Jean-Pierre Cuq : op. cit., p. 153.
20 - Bilel Fadl : op. cit., 2016.

Références :

1 - Alao, George et Valerio Massimo de Angelis : Diasporas transnationales, entre déterritorialisation et reterritorialisation, Précis du plurilinguisme et du pluriculturalisme, Archives contemporaines, Paris 2007.
2 - Cuq, Jean-Pierre : Dictionnaire de didactique du français langue étrangère et seconde, Ed. CLE International, Paris 2003.

3 - Faḍdl, Bilal : ‘Asīr al-kutub, rencontre avec le romancier algérien Ammara Lakhous, 2016.
4 - Gohard-Radenkovic, Aline et Elizabeth Murphy-Lejeune : Mobilités et parcours, Précis du plurilinguisme et du pluriculturalisme, Archives contemporaines, Paris 2007.
5 - Lakhous, Amara : Choc des civilisations pour un ascenseur à Piazza Vittorio, Actes Sud, Arles 2006.
6 - Lakhous, Amara : Divorce à la musulmane à Viale Marconi, Actes Sud, Arles 2010.
7 - Lakhous, Amara : L’affaire de la pucelle de la rue Ormea, Actes Sud, Arles 2017.
8 - Lakhous, Ammara : Al-baqq wa al-qurṣān, Dār Arlām, Rome 1999.
9 - Lakhous, Ammara : Kayfa tarḍa‘ mina adh-dhi’ba dūna ann ta‘uḍḍuk, Manshūrāt al-Ikhtilāf, Alger 2003.
10 - Perrégaux, Ch.: L’autobiographie langagière, Lieu de compréhension des phénomènes langagiers et lieu d’apprentissage, Notes de la conférence du 8 février au CRASC, Oran 2013.
11 - Valentino, Vittorio : Dialogue avec Amara Lakhous, 2013.



Revue Annales du patrimoine, N° 18, 2018, pp. 21 - 32
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

Imagining hybrid identities in Mohja Kahf's "The girl in the tangerine scarf"

Dr Hanaà Berrezoug
University of Saïda, Algeria

Abstract:

This article proposes a reflection on the emergence of a literary sensibility that questions Arab-Muslim identities in Islamophobic states. The work in question is "The Girl in the Tangerine Scarf" by Syrian American author Mohja Kahf. Kahf offers us a protagonist who questions her Arab-Muslim identity in a host country that is completely hostile to her religion; the United States of America. With remarkable caution not to fall into one of the dominant discourses, neo-colonialist and Islamist, the novelist invites us to follow the identity construction of her character and to measure the difficulties she faces in order to finally arrive at the conclusion that her Islamity is not opposed to her Americanness.

Keywords:

Islam, arabity, americanity, identity, hybridity.



Imaginer des identités hybrides dans "La fille à l'écharpe de mandarine" de Mohja Kahf

Dr Hanaà Berrezoug
Université de Saïda, Algérie

Résumé :

Cet article propose une réflexion sur l'émergence d'une sensibilité littéraire qui interroge les identités arabo-musulmanes dans des états islamophobes. L'œuvre en question est "The Girl in the Tangerine Scarf" de l'auteure syrienne américaine Mohja Kahf. Kahf nous propose une protagoniste qui s'interroge sur son identité arabo-musulmane dans un pays d'accueil entièrement hostile à sa religion ; les Etats Unis d'Amérique. Avec une prudence remarquable de ne pas tomber dans l'un des discours dominants, néo-colonialiste et islamiste, la romancière nous invite à suivre la construction identitaire de son personnage et à mesurer les difficultés auxquelles elle fait face pour en fin arriver à la conclusion que son islamité ne s'oppose pas à son américanité.

Mots-clés :

Islam, arabité, américanité, identité, hybridité.

Reçu le : 28/4/2018 - Accepté le : 11/6/2018
mbhanae@yahoo.com



Originally from an Arab country, practicing the faith of Islam and living in the United States of America are disparate ingredients that render the conception of identity terminologically hard. Although Arabness is compatible with Islamness and that both can form a whole, the third ingredient i.e., Americanness is paradoxically unfamiliar to both. At the level of identity, Mohja Kahf's protagonist Khadra Shamy in The Girl in the Tangerine Scarf(1) is metonymic of the Arab Muslim American community. Although the three identifications are true of Khadra, they do not all happen at the same time.

Along the novel, Khadra Shamy strives to give meaning to her state of in-betweeness as she situates herself in three different cultural spaces, namely: Islamness, Americaness and Arabness. In cultural theory, Hybridity is an ambivalent term. In the 19th century, hybridity was a term of abuse for those who are products of miscegenation. However, linguist and cultural theorist Mikhail Bakhtin was the first to use the term to assume the positive, "yet disruptive and transforming power of multivocal language situations, and by extension, multivocal narratives"(2). Following the Bakhtinian conceptualization of hybridity, Homi Bhabha subverts earlier notions of static identity and assumes identity as a changing process as a result of cultural interactions. Bhabha believes that, "What is theoretically innovative, and politically crucial, is the need to think beyond narratives of originary and initial subjectivities and to focus on those moments of processes that are produced in the articulation of cultural differences. These in-between spaces provide the terrain for elaborating strategies of selfhood - singular or communal - that initiate new signs of identity, and innovative sites of collaboration, and contestation in the act of defining the idea of society itself"(3). The cultural meaning of hybridity is therefore created in a "third space" that exists on the borderlands between

binary identities. Bhabha further opines that "third space" is a space of both invention and intervention that allows history to proceed "beyond the instrumental hypotheis"[(4)]. Therefore, a hybrid fiction writer does not only "invade, alarm, divide and dispossess, (but) also demonstrate the contemporary compulsion to move beyond; to turn the present into the "post"; or,… to touch the future on its hither side"[(5)].

In The Girl in the Tangerine Scarf, Khadra Shamy moves from what Bhabha calls the pedagogial aspect of identification characterized by discrimination and exclusiveness to the "performative" stage of the articulation of identities that "challenges our sense of the historical identity of culture as homogenizing unifying force, authenticated by the originary Past, kept alive in the national tradition of the People"[(6)].

Khadra's pedagogical identification is revealed early in the novel. As a teenager and brought up in a strict Muslim community, Khadra comes to construct a black-and-white view of life and proceeds with her Manichean conception of identity. For Khadra, all that is Islamic is valid and ethically right and all that is not Islamic is demonic and ethically wrong, and hence her vigilance not to have anything in common with what her parents regard as "blasphemous" Americans. As an adolescent and through the trip she made to Saudi Arabia, Khadra was in the process of learning about both life codes that administer Islamic and Western societies.

The upsurge of one identity over the other is incident-dependent in Khadra's psyche. Throughout the many experiences of other characters in the novel, Khadra learns new things and starts constructing her own judgment on Western and Islamic norms independently of what her parents used to teach her. One example is when Zuhura, a Muslim female character in the novel, was raped and murdered. Her body was found near a bridge, she had cuts on her hands and her scarf and clothes were in rags. To Khadra's consternation, the Indianapolis Freeman called Zuhura:

"A young black woman" and didn't even mention that she was Muslim at all. On the other hand, the "Indianapolis Star" pretended like race wasn't there at all, calling Zuhura a "foreign woman" and "an IU international student", as if her family didn't live right there in town. The "Indianapolis News" article treated it like just some random crime, giving it one tiny paragraph in the back pages(7).

The way the newspapers referred to Zuhura's murder maddened Khadra who meditated at Zuhura's funeral, "Maybe we don't belong here… Maybe she belonged in a place where she would not get shoved and called "raghead" every other day in the school hallway"(8). This incident widens the gap between Khadra and Americans as she constructs a racist xenophobic image of them. It eventually fosters a rapprochement between Khadra and the Muslim community at large at the detriment of the American one.

The incident of the limousine in Saudi Arabia, on the other hand, renders Khadra a renegade who claims Americanness as more liberating and less hypocritical than Islam (appropriated by Arabs) in the 20th and 21st centuries(9). Being invited to fornicate in a land that considers fornication as a sin urges Khadra to revise her conceptions and her parents' "lies" and take a detour in terms of identity. Being unable to marry her Islamness with her sense of Arabness, Khadra gives an opportunity to the second suitor i.e., Americanness however discordant it might be. In fact, the experience of the limousine makes drastic changes in Khadra's life and her new identification process. For the first time, Khadra starts considering the advantages of assimilation as she comes to view America as the most suitable homeland without fully compromising her Islamness.

Khadra's journey towards the "third space" begins with an emerging skepticism over the "purity" of the Muslim community as soon as she starts questioning her parents' behavior. One example of Khadra's disillusionment about her family's moral

codes is when she wanted to braid her hair in the African American style. Her mother rigidly "vetoed it" and Teta expressed her refusal with abominable racism when she opined, "such pretty hair, not that like repulsive hair of Abeed, all kinky and unnatural"[(10)]. What is interesting in this scene is how Mohja Kahf exposes both polarities from an insider viewpoint which gradually drives her to the "third space".

The question that may arise at this level is: why does Khadra attempt to unite Americanness with Islamness and not Arabness? This is probably because the marriage of two cultures involves many impediments on account of the impossibility to unite two opposing sets into a whole. This is also because one's culture is identified through apparel that is considered a visible marker of cultural belonging[(11)]. Imagine, for instance, the attempt to create a whole out of the typical dressing code of an Arab (abaya and turban) and the archetypal clothing style of a modern European (a suit)! The designer as well as the model will be ridiculed for the idea.

Although this is also true of religious identities being much of the time indicated by visible markers, they do not impose change as cultural ones do. What is more, cultures are territorially bound while religions are unterritorial, and that gives more fluidity to religious identities in terms of mobility. Moreover, the attempt to create a hybrid identity out of two cultures often generates clashes between the two since there are serious concessions to make by abandoning elements of one culture to adopt ingredients of the other. This in turn gives birth to an inferiority complex for the exile subject and an authority complex for the host member, what complicates further the process of forging a hybrid identity. Let us note that the ban on religious ostentatious markers is a recent story that is geopolitically well studied by detractors of immigration and transculturation. Independent of these political facts, the union between any culture and any religion is possible. An Algerian, for

instance, can be Muslim, Jew or Christian but he cannot be Algerian and French at the same time.

Mohja Kahf gives cute examples for such an argument through the character of Joe Thoreau, Zuhura's father, who is a white American from Nebraska married to a Kenyan Muslim: Aunt Ayesha. Joe later changed his name into Yusuf as he embraced Islam. He was the accountant of the Dawah Center and he regularly presented his "Why I embraced Islam" lectures at mosques(12). Trish, Omar Nabolsy's wife, is also an American convert who "didn't like it when people assumed she became a Muslim for her husband"(13). Although she was Muslim, she "was the only woman who didn't cover her hair, except during prayers"(14). Islam being the faith of characters of different origins in the novel: Kenyans, Americans, Palestinians, Pakistani and so on, is the author's way of saying: religion has no territorial referent and it may be accommodated in any cultural territory.

Therefore, after the various incidents that have opened Khadra's eyes on the ingredients of the identity she would later forge, Khadra chooses to amalgamate Americanness with Islamness. After getting American citizenship, Khadra became conscious that she was unavoidably American. On the one hand, the embrace of Islam by two American characters, Joe Thoreau and Trish, is representative of Islam as a religion open to all humanity and rejects the Arab's appropriation of Islam. On the other hand, Khadra's amalgamation of Islamness with Americanness is representative of a nation welcoming differences. This reciprocity in terms of adopting differences is the motif behind Khadra's choice of a hybrid identity. Although this utopian vision of hybridity is far from being real, hybridity might be the best solution offered to Muslim exiles in the United States.

Another eye-opening experience representative of what Homi Bhabha calls "an interrogatory interstitial space" in which fixed polarities"(15) begin to unsettle is Khadra's experience with

her cousin Afaf in Saudi Arabia. Khadra and Afaf went to visit the latter's aunt Sheikha, she apologized for not being able to stay with them but offered them to explore her rich library. However Afaf proposes to Khadra to go out which they eventually did much to Khadra's consternation. After putting her makeup Afaf got into a limousine full of Saudi men and dragged Khadra in after her. Afaf's unislamic behavior when she started flirting with one the men infuriated Khadra who was also harassed sexually by one of the men. Khadra's experience with Afaf completely shatters her romantic view of home and helps her proceed towards the "third space".

Following the limousine incident, Khadra comes to regard her trip to Saudi Arabia as an experience that marks the end of what she calls "her black scarf days" and the beginning of her journey back in Islamic civilization with all its triumphs. Instead, Khadra starts a new identitarian phase represented by her new clothing style. After returning from Hajj, "Khadra put on a white scarf with tiny flowers like a village meadow in spring, and a pale blue blouse and soft floral skirt. Her broadcloth navy Jilbab and plain black scarves she shoved to the back of her closet"(16). After a long hesitation, this clothing style in turn is abandoned in Syria where Khadra decides to unveil describing the unveiling moment as follows, "Under the cherry-tree canopy it had felt fine having her scarf slip off. She was safe; she was among friends… The first few days without her life-long armor she felt wobbly, like a child on new legs"(17). The lexicon identifying hijab in this scene is related to the binary safety-insecurity. Similar to armor, Khadra views her hijab as a means of security protecting her against violent physical attacks (these may be in the form of sexual rape as was the case of Zuhura and Ebtehaj, or a scopophilic gaze). Unveiling under a tree represents Khadra's hesitation to unveil because she was always in need to be covered, and this explains her choice to unveil while always being partly veiled by the tree. Lastly, identifying as "a child on new legs" after the unveiling

scene explains Khadra's burial of her comparatively old identity, the one of "some other Khadra who accepted things she didn't really want, who didn't really know what she wanted and took whatever was foisted on her without examining it. Took whatever crappy unnourishing food for the soul was slopped in front of her and ate it up, becoming its spokesperson and foisting it on others. Ruining friendships for it. She loathed that girl, that Khadra. Despised her. Blamed her for it all. Wanted to scratch her face, to hurt her, wanted to cut her, she looked dully at a razor, one of Juma's, forgotten in the back of a bathroom drawer. Wanted her dead"(18).

Obsessed with burying the loathsome doppelganger that haunts her and everything that reminds her of it; Khadra even "stopped watering the maidenhair fern in her little living room and it died"(19). By refusing to duplicate the identity of her parents, Khadra starts carving her own identity by way of replacing her parents' version of history with her version of "herstory". Let us note that contrary to the reader's expectation, unveiling does not take place in the United States of America, but in Syria. Had Khadra unveiled in the USA, because of the constraints of segregation, hybridity would not have been an option and nationalistic extremism would have been the result.

Back in Indiana, unveiling allows Khadra for more social mobility and opens for her a new horizon of friendships. Khadra's new identity now resembles Kibbeh making, the traditional Syrian food whose making "was a great and complex task, requiring a whole clan in the kitchen"(20). In the same way Kibbeh making requires various ingredients and many persons, Khadra's identity construction invites various ingredients and many persons shaping her views and attitudes in the future. Furthermore, Khadra's move towards her new identity is represented by her new attitudes toward issues she had categorically rejected in her black-scarf days. Khadra learnt from her parents that a relationship with a boy outside the contours of marriage is haram

(meaning sinful) and eventually Khadra got married to Juma without even sharing one conversation before they got married. By the end of the novel, however, and after her divorce and unveiling, Khadra starts getting out with a Tunisian secular Muslim named Chrif. Although it was dating per se, Khadra preferred to name it "Islamic dating"(21) as she still held chastity as a moral religious principle. Khadra's laxity is also evident when she accepts, albeit disconcertingly, being introduced to Chrif's friends as his "Hoosier girlfriend"(22). On the one hand, Hoosier refers to Khadra's Americanness, and girlfriend connotes her secular version of Islam. Identified as such, Khadra resembles the Mishawaka Muslims her parents used to criticize. Back from visiting a Mishawaka community, Wajdy explains: "They had one of the oldest mosques in America up there, founded by Arab Muslims who had come to America as far back as the 1870's. But slowly, over generations, they had mixed American things in with real Islam... none of the women up there wore hijab and none of the men had beards, they didn't even look like Muslims"(23).

Being more Muslim than Mishawaka Muslims and less Muslim than Muslims leads Khadra to the final conclusion that she was too religious for the secular men and too lax for the religious ones. Thus, Khadra locates herself between the secular and the religious thereby creating her own hybrid newness. By the end of the novel, Khadra repeatedly admits that she has forged a hybrid identity and this is because she could neglect neither her Islamness nor her Americanness. Khadra's name suggests her identitarian claim for Islamness and her settlement in the United States stands for her allegiance to the Western ideals of freedom of speech, democracy and equality.

Khadra concludes that she is fit only in the USA no matter how she feels about it, she even admits that she is "caught between homesick parents and a land that... hated her, spit her... yet at the same time made her unfit to live anywhere else"(24). She also confesses that all overseas trips she had undertaken

"enabled her to see that she was irrevocably American"[(25)]. Likewise, Khadra is not ready to abandon her Islamness, metonymically represented by the veil, as she lately admits, "Of the covered and uncovered, she preferred the covered, after all, and she wore it more often than not"[(26)].

The color of the scarf she starts wearing in America: tangerine, is also highly symbolic and acts as a reminder of her Arabness. The tangerine scarf connects her to Téta, in particular, and Syria, in general. The narrator informs us that, "Khadra cut it in half and had the hems finished with a rolled edge at a tailor shop. Two magnificent scarves resulted"[(27)]. Khadra keeps one for herself and offers the other half to Téta thereby rendering the tangerine scarf a deep reminder of Syria and Téta. What is more "a brilliant tangerine color (was) Téta's favorite"[(28)]. Choosing to wear the tangerine scarf and wiling "to pull it on tighter, not take it off the way Seemi keeps suggesting she do after every Middle Eastern crisis dredges up more American hate"[(29)] represent Khadra's new tolerant attitude towards her hyphenated self. The bright and attention grabbing tangerine color shows that Khadra is no more bashful to be identified as a Muslim and proudly accepts all aspects of her subaltern identity in an islamophobic country. Khadra does not only preach hybridity throughout wearing the scarf in an unislamic country but also claims hybridity within Islam throughout her new apparel i.e., a scarf and jeans. By so doing, Khadra displays the possibility of being a Muslim and a modern person at the same time in a country that has long regarded Islam as a backward religion.

Claiming more explicitly her hybrid identity, Khadra sums up her life as an attempt to get at a hybrid self as she confesses to Hakim, "I guess what I've been doing is trying to get to a place where I could reconnect the two, and be a whole person"[(30)]. After all, this fusion of Islamness with Americanness resembles the fusion of the yellow and red colors into the tangerine hybrid color.

Notes:

1 - Mohja Kahf: The Girl in the Tangerine Scarf, Caroll & Graf editions, USA, 2006.
2 - Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin: The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures, Routledge, London 1989, p. 118.
3 - Homi K. Bhabha: The Location of Culture, Routledge, London and New York 1994, p. 2.
4 - Ibid., p. 12.
5 - Ibid., p. 26.
6 - Homi K. Bhabha: Cultural Diversity and Cultural Differences, The Post-Colonial Studies Reader, Ed. B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, Routledge, New York 2003, (206–212), p. 208.
7 - Mohja Kahf : The Girl in the Tangerine Scarf, p. 95.
8 - Ibid., p. 97.
9 - Mohja Kahf: op. cit., p. 75.
10 - Frantz Fanon argues in this concern, "It is by their apparel that types of society first become known. Whether through written accounts and photographic records or motion pictures. Thus, there are civilizations without neckties, civilizations with loin-cloths, and others without hats. The fact of belonging to a given cultural group is usually revealed by clothing traditions. In the Arab world, for example, the veil worn by women is at once noticed by the tourist...". Frantz Fanon: "Algeria Unveiled" 1959, Veil, Veiling, Representation and Contemporary Art. Ed. David Bailey and Gilane Tawadros Cambridge: The MIT Press, 2003: (72-85), p. 74.
11 - For example, a Muslim woman identified because of the veil, a Christian identified because of the crucifix, a Jewish identified because of the skullcap.
12 - Mohja Kahf: op. cit., p. 28.
13 - Ibid., p. 42.
14 - Ibid.
15 - Homi K. Bhabha: op. cit., p. 5.
16 - Mohja Kahf: op. cit., p. 193.
17 - Ibid., p. 310.
18 - Ibid., pp. 263-264.
19 - Ibid., p. 264.
20 - Ibid., p. 189.
21 - Ibid., p. 353.
22 - Ibid., p. 342.
23 - Ibid., p. 103.
24 - Ibid., p. 391.

25 - Ibid.
26 - Ibid., p. 373.
27 - Ibid., p. 293.
28 - Ibid.
29 - Ibid., p. 424.
30 - Ibid., p. 395.

References:

1 - Ashcroft, Bill et al.: The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures, Routledge, London 1989.

2 - Bhabha, Homi K.: Cultural Diversity and Cultural Differences, The Post-Colonial Studies Reader, Ed. B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, Routledge, New York 2003.

3 - Bhabha, Homi K.: The Location of Culture, Routledge, London and New York 1994.

4 - Fanon, Frantz: "Algeria Unveiled" 1959, Veil, Veiling, Representation and Contemporary Art. Ed. David Bailey and Gilane Tawadros Cambridge: The MIT Press, 2003.

5 - Kahf, Mohja: The Girl in the Tangerine Scarf, Caroll & Graf editions, USA, 2006.



Revue Annales du patrimoine, N° 18, 2018, pp. 33 - 48
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

Famille chaouie et interculturalité

Dr Leila Boutamine
Université de Batna 2, Algérie

Résumé :

On croit avoir tout dit en prononçant le mot famille comme s'il s'agissait d'un mot magique, on s'interdit de penser repenser beaucoup de choses, à une fiction largement ancrée dans l'inconscient sémantique. A partir de cela, on ne peut aucunement nier la diversité sociale et culturelle qui s'incarne à travers les pratiques socio-interculturelles au sein de la famille algérienne en générale et la famille chaouie en particulier, étant donné que cette dernière se caractérise par des pratiques sociales et interculturelles ; telles que les traditions, la langue..., qui représentent en tout et pour tout son identité mais aussi une source, voire une référence pour pouvoir cohabiter avec l'autre, pour une appartenance collective.

Mots-clés :

famille chaouie, langue, société, interculturel, Aurès.



Chaoui family and interculturality

Dr Leila Boutamine
University of Batna 2, Algeria

Abstract:

We think we have said everything by pronouncing the word family as if it was magic word. We refrain from thinking of many things, to a fiction largely rooted in the semantic unconscious. From this, we cannot deny social and cultural diversity that is embodied through social-cultural practices within the Algerian family in general and the Chaoui family in particular, since this later is characterized by social and intercultural practice; such as traditions language which represents in all and for all its identity but also a source or a reference to be able to coexist with the other for a collective membership.

Keywords:

Chaoui family, woman, language, cultural, intercultural, practice.



Le présent article s'intéresse foncièrement au thème des pratiques socio-culturelles, voire interculturelles au sein de la famille chaouie, l'objectif de cette analyse est de dévoiler les

Reçu le : 8/1/2018 - Accepté le : 23/4/2018
lboutamine@yahoo.fr

transformations notamment culturelles qu'a subi cette famille à cause d'une multitude de facteurs, désirés ou non désirés, notre curiosité scientifique est de connaitre cette famille, ainsi que ses pratiques interculturelles en ce qui concerne ses rites, ses valeurs sociétales, son dialecte..., ce voyage dans ce monde jugé compliqué, qui possède une culture dont les pratiques sont riches, diverses, et variées, spécifique, qui montrent à quel point ce monde mérite d'être connu voire analysé.

Pour ce faire, et pour telle perspective de recherche, de par sa thématique, et pour mieux appréhender le comportement de la société chaouie représentée par son institution de base où s'interagir toutes les cultures locales ou importées parfois imposées, à cet effet nous proposons une combinaison entre deux approches : sociologique et anthropologique.

1 - Famille algérienne :

La famille en tant qu'institution sociale dynamique capable d'innovation, mais aussi en tant que permanence et résistance aux changements notamment culturels, à cet effet la famille est définie comme valeur, refuge, lieu de la perpétuation des modèles traditionnels.

Malgré qu'elle représente un élément d'histoire sociale, elle n'est pas un thème qui a la faveur de nos historiens disait Fouad Soufi : "Pour beaucoup d'anthropologues en fait le thème de la famille relève surtout d'axes de recherche peu gratifiants, il pèse peu de poids face aux études sur la guerre de libération nationale"[(1)].

Etant donné que la famille selon Souad Khodja est lieu par excellence de l'intégration psycho-sociale des individus, donc de la société, elle est le lieu de création de la vie, donc de reproduction de l'espèce. Pour atteindre ces objectifs, la famille est organisée en structure complexe à l'intérieur de laquelle les individus qui la composent se voient, selon leur place dans l'apport des ressources, leur sexe, leur âge, leur rang, des statuts et des rôles[(2)].

Aujourd'hui lorsque nous évoquons le terme "famille" la première idée qui nous vient à l'esprit est sans conteste celle de notre appartenance identitaire et de notre capacité à préserver notre spécificité culturelle à l'intérieur de la globalité qui se met en place. A ce niveau, on doit signaler comme il a fait Amine Maalouf, en tant que maghrébins, nous vivons à la jonction de deux cultures, "il est un fait que cette appartenance s'étend sur un plan aussi vertical (nous ne pouvons occulter notre origine orientale) qu'horizontal (nous ne pouvons faire abstractions des éléments occidentaux qui ont contribué à la formation de notre personne"(3). Dans la même optique cette diversité dont parle Amine Maalouf doit aboutir théoriquement à l'émergence de notre être interculturel.

Malgré que la famille représente une institution importante, selon le discours politique, elle en est la cellule de base affirment les textes, en revanche elle n'occupe bel et bien la place qu'il en faut, elle était plutôt instrumentalisée.

Les questions ne manquent pas sur la famille entre autres dans ses rapports avec l'environnement, en fait une interrogation qui me vient à l'esprit, peut-on considérer la famille comme un système ouvert sur les autres cultures, autrement dit à quel degré accepte-t-elle d'entrer en interaction avec les autres cultures, dans ce cas on présume que la famille ne se contrarie pas au changement culturel en particulier, reste à confirmer en vue des changements qui affectent la société algérienne, depuis une période assez longue, sachant que l'aspect culturel est trop compliqué et le changement dans ce sens n'est pas évident, mais loin d'être absurde. Dans la même optique on tient à mentionner que parfois l'on se trouve contraint à l'accepter (le changement) pour répondre à une nécessité politique ou économique peu importe.

Néanmoins, on ne peut nier le fait que la famille a subi des transformations à cause des changements politiques, économiques, sociales qu'a connu la société algérienne, la

structure même de la famille a changé. Afin de bien expliciter notre thème on a choisi de travailler sur la famille chaouie, et j'avoue entre autres que ce n'est pas un choix aléatoire.

2 - Famille chaouie :

Il est permis de supposer que chez les chaouia de l'Aurès, la famille est une communauté de bien, de danger, de misères, de joies... De la sorte, elle représente toutes les contradictions et les contrastes. Ce schéma classique de la grande famille vivant au même pot et au même feu, composée, étendue, élargie, ascendante, descendante. On ne peut affirmer qui a disparu, il en existe toujours même si il a connu des changements, autrement dit, il a subi des changements et ce afin de porter l'habit de la modernité à partir d'accepter selon leur discours de faire des concessions telles que : la scolarisation des filles, le travail féminin... ainsi que toutes les transformations qu'a connu la structure familiale, et dans ce sens on fait appel aux deux sociologues Mathéa Gaudry dans son œuvre "La femme chaouia de l'Aurès", et Pierre Bourdieu dans son ouvrage intitulé "Sociologie de l'Algérie" qui présente une excellente description et une analyse très profonde de la société chaouie(4).

Dans cette communauté ou la liberté était inconnue et que gouvernait l'ancêtre, il est probable que les femmes subvenaient à tous les besoins de la vie économique, Pierre Bourdieu soulignait : "L'individu finit toujours en effet brisant la barrière qui le sépare du reste du monde sous l'impulsion de l'instinct de sociabilité et de l'intérêt pour nouer des alliances en dehors des liens divers se créent alors entre plusieurs familles"(5), c'est ce que semble-t-il se passa en Aurès.

En partant du principe que la famille est une communauté, ce qui a été mentionné en plus haut, et pour l'expliquer davantage, l'évolution de la famille chaouie fut facilitée par la communauté de race, si on tient en compte l'idée de Pierre Bourdieu, et par-delà elle est caractérisée aussi par l'esprit de conquête et surtout la nature du sol(6).

Pour bien agencer les idées et avancer dans l'analyse, on estime l'utilité d'évoquer cette notion qui caractérise principalement la famille chaouie, il s'agit notamment de "djemaâ" ou bien "tajmaât", ce sont des associations d'individus qui s'organisèrent là où n'existaient préalablement que groupements familiaux, et il est nécessaire de souligner que cette notion parmi d'autres règne toujours au sein de la famille chaouie, le recours à cette "djemaâ" parait impératif et évident surtout en cas de conflit, problème de crime(7). Autrement dit, "djemaâ" espace de réunion des hommes pour débattre les affaires du village, à l'instar la communauté de Béni Frah avait son assemblée, les étrangers n'y étaient pas admis(8).

Dans cette perspective, malgré l'évolution sociale qu'a connue la société chaouie, la famille est basée sur le patriarcat contrairement à la famille targuie, selon les proverbes populaires "c'est le ventre qui tient l'enfant". L'individu n'y est donc pas influencé par la condition de sa mère, elle est de plus renforcée par des alliances familiales(9). Dans le même sens Pierre Bourdieu avait écrit : "La famille étendue de type patriarcale est l'unité sociale fondamentale dont la cohésion est défendue et maintenue grâce au système des alliances matrimoniales et aussi par différentes mesures juridiques par exemple, droit de préemption, exhérédation des femmes"(10).

Dans la "Dachra" par exemple, hommes et femmes et enfants évoluent selon des règles, des lois intériorisées pour tous, que personne ne transgresse, et qui dictent les attitudes et les conduites de chacun, un des principes est la séparation entre le monde des femmes et celui des hommes ; le domaine de la femme c'est la maison, lieu de "horma", bien que l'espace public lieu ouvert, lieu des échanges sociaux identifié au "nif" est réservé aux hommes(11). Parce que traditionnellement, la femme chaouie participe largement aux activités agricoles et pastorales et que son rôle est déterminant dans la vie culturelle et sociale, la communauté a créé des espaces tampons, des espaces de

distribution et circulation.

Les enfants tant qu'ils sont célibataires, vivent sous le toit paternel, à moins que les fils ne soient amenés par la nécessité de l'existence à s'éloigner quelque peu du groupe agnatique au moment du mariage, de leur côté les filles se séparent définitivement de leurs parents pour suivre leurs époux, les fils restent dans la maison ou construisent des habitations aussi rapprochées d'elle que possible, et par-delà, on doit noter que jusqu'à l'heure actuelle l'idée de la cohabitation n'est pas tellement écartée, elle en existe toujours même si elle n'est pas de même intensité en vue de plusieurs critères tels que le niveau intellectuel des jeunes, le degré de citadinité, le statut professionnel... et d'autres variables et facteurs ; tels que la prédisposition de l'individu a construire son nid indépendamment de ses parents.

Et c'est parmi les facteurs qui ont contribué à l'introduction d'un nouveau type de famille dit "para-conjugale". Une famille où les deux partenaires n'ont pas été amenés au départ à passer par les réseaux familiaux pour établir leur relation conjugale, néanmoins la difficulté de trouver un logement, les oblige souvent à vivre sous le même toit que les beaux-parents, généralement ceux du mari(12), quoique les couples actuels préfèrent le loyer pour éviter toute source de conflit.

Parmi les autres notions qui ont marqué la famille chaouie est "l'aïeul", le chef de la famille qui possède une autorité entière exercée sur ses enfants, et petits enfants qui vivent sous le même toit ou dans des maisons jointives en sorte que les gens de la même fraction sont groupés dans le même quartier.

A la lumière de ces nouvelles attitudes de part et d'autres la famille chaouie a commencé à accepter l'adoption du changement qui se traduit dans l'apparition de nouvelles habitudes, façon de parler et d'habiller, certaines valeurs sociétales... que quiconque ne peut nier l'émergence d'une nouvelle culture, le fait que pas mal de changements

apparaissent sur scène entre autres, l'adoption d'une nouvelle culture étrangère est un fait authentique, même si c'est fait timidement, et on va y revenir ultérieurement.

Discuter la question de la famille chaouie ne peut se faire sans parler de la femme, cette dernière représente la vraie incarnation de l'intérieur de la maison, sa soumission est assurée grâce au système mythico-rituel inculqué dès la prime éducation(13). Par-delà la femme occupe dans cet ensemble une place subalterne, devient de plus en plus considérable à mesure qu'elle avance en âge, elle ne joue aucun rôle officiel dans la cité, et ne fait pas partie des "tajmaât", mais il n'est point rare qu'elle intervient dans les affaires publiques, en pesant sur la volonté de son mari, la femme chaouia selon Pierre Bourdieu "dispose donc d'une liberté inhabituelle en Afrique du nord, surtout veuve ou répudiée, mais il serait de tenir pour exceptionnelle, l'influence qu'elle exerce, on peut supposer qu'elle doit sa situation à ses fonctions de magicienne et de prêtresse agraire"(14). Seule la femme à communication avec le monde de la magie, magie amoureuse surtout, mais aussi maléfique divinatoire, médicale, aussi surtout âgée elle est l'objet de respect superstitieux et voisin de la crainte.

Il serait utile d'ajouter une autre caractéristique culturelle de l'Aurès, notamment ce qui concerne la femme Pierre Bourdieu met l'accent sur une variable très spécifique à la région plutôt aux berbères de manière générale, quand il s'agit de l'éducation de la fille qui est confiée à sa mère qui lui enseigne ses taches économiques et ses devoirs sociaux, une sorte d'initiation aux secrets, aux intrigues, aux ruses… de la société féminine(15).

La femme chaouie et aussi la conservatrice et l'ordonnatrice des rites destinés soit à favoriser les récoltes et les biens, soit à les protéger contre divers dangers, tels que mauvais œil, mauvais génies. Et dans cette optique la femme est le garant, Pierre Bourdieu soulignait que la femme par ses activités artisanales, assure au groupe certaines de ses ressources les plus

indispensables[16], bien qu'en fait la femme prend de nombreuses initiatives et intervient profondément, par son influence dans la gestion des affaires comme on l'a bien montré précédemment.

Il parait utile de rajouter que chaque unité sociale à son nom propre tenu pour le nom de l'ancêtre, les membres du groupe le plus restreint, la grande famille, se considèrent comme descendant réellement de l'ancêtre dont ils portent le nom. Dans les groupements plus larges fraction (harfiqth) et surtout tribu (Arsh) ce nom et parfois celui du plus important ou du plus ancien des sous-groupes[17]. La fraction est bien l'unité sociale la plus forte, les membres de la "harfiqth" doivent en défendre ce patrimoine (femme, terre, maison) et surtout l'honneur, valeur des valeurs plus précieuse que la vie.

Le contexte que nous essayons d'analyser concerne l'importance de cette institution qui reste malgré les contraintes qu'impose la roue des changements en tant que nécessité, fidèle aux valeurs sociétales qui se traduit explicitement à travers les pratiques socio-culturelles : telles que les attitudes, les comportements, les fêtes de mariages et celles de circoncisions, habitation, les prénoms ; ces derniers représentent une identité, une culture, hélas on ne croise plus les prénoms d'antan qui reflètent et indiquent la culture chaouie tels que : Bachtoula, Elmayda, Elyamna, Hadda... et beaucoup d'autres qui parlent d'une culture, et qui racontent une histoire.

Analyser les valeurs culturelles constitue la rampe de lancement vers toute contrée inter culturel, d'après Fouad soufi "le candidat à l'inter culture accepte de tronquer son identité de départ, d'un certains nombres de ces constituants, il allège son altérité pour atténuer la différence en se faisant appeler Momo, Nano, ou en choisissant des prénoms à mi-distance tels que : Lydia, Sissi, Lilly... Sur le fond, cette nouvelle manière d'être au monde dénote une intention interculturelle certaine qui passe par le fait de bousculer les certitudes des espaces forcés au dialogue et de se moquer de leurs modèles"[18].

En effet, c'est l'édification ou la réédification de l'identité d'un mode culturel, les éléments de l'appartenance, dans ce sens Amine Maalouf disait "l'identité n'est pas une affaire d'appartenance mais d'apparence, elle est souvent à fleur de peau"(19).

Malgré que c'est un point de vue qui contient une part de vérité, on ne peut l'admettre comme étant une norme générale, plusieurs autres contextes ou se manifeste les pratiques culturelles voire interculturelles, ou nous ne pouvons occulter une réalité auquel les chaouis prouvent un attachement aux traditions, aux coutumes, autrement dit à leur culture à leur dialecte chaoui qui représente sans aucun doute leur identité, quoique concernant ce point on a tas de choses à dire, des réserves qu'on ne peut dissimuler, c'est ce qu'on va révéler ultérieurement, sans oublier de mentionner que les chaouis montrent une prédisposition à accepter l'autre y compris sa culture, innombrables les recherches qui parlent de la sociabilité des chaouis contrairement aux autres berbères en l'occurrence les Kabyles.

3 - Pratiques socio-interculturelles :

Nous essayons d'aborder la question de pratiques socioculturelles en se basant essentiellement sur la question de l'habitat sachant bien entendu que c'est le lieu où s'incarnent, plutôt se concrétisent toutes les cultures car l'habitat est également identitaire, dans le sens où il représente une série de pratiques culturelles.

Selon les anthropologues, le logement ainsi que le quartier dont l'un représente un espace domestique (la maison) bien que le deuxième est un espace résidentiel, ils représentent tous les deux, des scènes de luttes quotidiennes dans lesquelles s'affrontent et se négocient des représentations.

Etant donné que le concept de pratique comporte tant d'aspects et son analyse rend inévitable le recours à l'anthropologie afin d'atteindre une explication rationnelle et

complète. A l'ère de la modernité et malgré le changement qu'a connu l'habitat chez les berbères chaouis de l'Aurès, dans sa forme architecturale, malgré cela les recherches ont montré la persistance de pratiques sociales qui traduisent la culture de la région.

Dans cette perspective, on reprend ce que Emile Durkheim appelait "le sens commun" ou bien "la doxa" à travers lequel les individus pensent et agissent dans la réalité quotidienne. Dans le même ordre d'idée Denise Jodelet nous rappelle que la représentation se voit conférer par l'anthropologue la propriété de particulariser dans chaque formation sociale l'ordre culturel d'être constitutive du réel et de l'organisation sociale[(20)].

De son côté, le sociologue se rend compte des comportements politiques et religieux et apparait dans le langage et sa mise en acceptabilité par le discours politique comme un facteur de transformation sociale, par cela il parait utile d'étudier les phénomènes de dedans, c'est-à-dire du point de vue indigène, en reconstruisant leur démarche disait Madeleine Grawitz[(21)].

A cet effet chaque organisation sociale et tout ce qui fonde les rapports authentiques de ses acteurs, puisent leur explication légitimante de cette forme de rationalité à propos de laquelle Madeleine Grawitz avait écrit : "En dehors de la condition de cohérence, il n'y a pas de critères de rationalité des fins considérées en elles-mêmes, ces fins sont absolument arbitraires comme en matière de gouts"[(22)].

A travers les pratiques rituelles et symboliques telles qu'elles se déploient dans l'habitation tout contribue à souligner que la situation de procès est omniprésente dans les rapports. L'objectif visé à travers ces pratiques consiste à protéger le groupe familial et l'habitation qui l'abrite du mauvais œil, des voisins, de la sorcellerie. La demande de protection de ces pouvoirs maléfiques oriente et structure les relations de voisinage de la plus proche parenté à la famille la plus proche par l'origine

géographique, tout se passe en fait pour assurer le maximum de protection selon leur culture prédominante.

Les pratiques rituelles s'organisent en vue de la satisfaction de la protection, les plus fréquentes consistent à protéger sa famille et son habitation des mauvais esprits reconnus comme les maitres des lieux, on les éloigne, on les neutralise, sinon on pactise avec eux en immolant un animal (coq ou bien mouton).

Au regard de tout cela l'habitat préconisé comme vecteur de changement social et injection de modernité, et l'organisation de la structure familiale, dans cette optique Pierre Bourdieu note : "Tout se passe comme si le colonisateur retrouvait d'instinct la loi ethnologique qui veut que la réorganisation de l'habitat, projection symbolique des structures les plus fondamentales de la culture entraine une transformation généralisée du système culturel"[(23)].

4 - Le dialecte chaoui :

Partant du principe que la langue est un vecteur de culture, d'une identité individuelle et collective, en Algérie la langue tamazight n'est devenue langue officielle nationale quand 2002.

D'après Pierre Bourdieu la langue est une représentation sociale, cela veut dire qu'elle possède une efficacité proprement symbolique de construction de la réalité sociale bien évidemment[(24)].

Les berbères d'Aurès sont bilingues, ils parlent le chaoui et l'arabe, cette dernière leur facilite le négoce avec les gens du tell et du sud, notant que la langue arabe est moins familière aux femmes qu'elle ne l'est aux hommes, entre eux les chaouia se servent de leurs dialectes. Le chaoui est uniquement un langage parlé, le vocabulaire et surtout la prononciation en sont très variés suivant les régions, dans l'Est de l'Aurès, le dialecte est la zenatia, dans l'Ouest c'est tamazight ou tamazigha[(25)].

Les femmes ont un parler léger, fluide et musical comme un chant d'oiseau, pas de voyelles sonores, les finales sont douces et les voyelles très longues très ouvertes, on croirait entendre une

langue septentrionale[26]. Ce qui a attiré notre attention lors de nos recherches sur la question du dialecte berbère, on a constaté la rareté des études qui s'intéressent au dialecte berbère notamment chaoui ; hélas que même nos étudiants de département de Français d'origine chaouie ou autres ne s'intéressent pas à étudier leur langue qui représente un champ d'investigation très riches et très profond.

En fait, les deux seuls travaux conséquents et relativement récents sont le recueil de textes d'André Basset et l'étude syntaxique qui a été tirée par Thomas Penchoen, qui porte sur le parler de Béni Frah (Nord du Biskra, Ain Zaâtout).

Nous tenons à souligner le contraste existant par rapport à la bibliographie consacrée au kabyle, et à travers nos lectures, on a tenté de trouver une explication qui reste relative, tout en s'appuyant sur deux variables, dont la première dépend essentiellement de l'aspect géographique et a été bien expliquée voire exploitée par les deux auteurs respectivement : Pierre Bourdieu et Mathéa Gaudry. Selon eux, le massif montagneux est presque exclusivement occupé par des populations chaouia, mais celles-ci s'étendent même hors des limites de l'Aurès géographique. C'est ainsi que les tribus fixées sur les bords de l'oued Bidjer et de ses affluents villages de Taberdga, Zaouia, El Hamra... et autres débordent sur la rive gauche de cette rivière ou elles possèdent des terrains d'estivage et de vaine pâture, toutefois les populations rencontrées sur le versants du massif sont toutes plus ou moins arabisées qu'il s'agisse de celles établies dans la plaine des "Sbakh" : Ain Mlila, Oum el Bouaghi, Sedrata, Meskiana ou celles fixées à l'ouest : Batna, Biskra, Lakhdar Halfaouia et Ouled Soltane.

Tandis que la deuxième est relative à l'aspect religieux d'autant que la langue arabe est la langue du Coran et on a lié cela également aux conquêtes arabo-musulmanes qu'a connues la région ce qui a donné une primauté a l'arabe en tant que langue et ce parmi les facteurs qui expliquent pourquoi la langue

chaouie est peu utilisée.

Alors que l'Aurès est resté une région sous-administrée et sous-scolarisée à l'écart des grandes voies de communication et d'information ; les élites locales de formation moderne y étaient pratiquement inexistantes, contrairement à la Kabylie(27). En matière de langue, les références parues depuis 1962 se comptent sur les doigts de la main(28).

D'après les statistiques entre 1913 et 1966 la population chaouie aurait diminué en proportion de plus de la moitié en un demi-siècle, ce qui est évidemment inconcevable, même si l'on doit tenir compte d'un important exode rural, ou bien les chiffres sont très fortement surestimés(29).

Dans ce sens Salem Chaker confirme que ce n'est guère que depuis une quinzaine d'années que l'on perçoit un mouvement net de référence à l'identité berbère en milieu aurassien, il se traduit notamment dans l'émergence de la chanson chaouie moderne dans laquelle la thématique identitaire est très présente(30).

D'autant que le bilinguisme berbère/arabe est très général dans cette région, même en milieu féminin et que jusqu'à ces toutes dernières années, la fierté linguistique berbère était un phénomène rare chez les aurassiens, bien au contraire ils éprouvaient un grand complexe d'infériorité linguistique devant les arabophones ce complexe est chez les hommes et chez les femmes ce qui les poussent a éviter d'utiliser leur langue en dehors de leur communauté, cela est le troisième point qui explique aussi pourquoi le chaoui en tant que langue n'est pas présente fortement.

Basé sur tout ce qu'on a essayé de révéler et d'analyser, la famille chaouie constitue un modèle d'une société traditionnelle en vue des pratiques culturelles, qui se veut moderne, son quotidien prouve une ouverture certes relative qui se concrétise à travers les notions de la sociabilité et la cohabitation (les chaouis se marier avec des étrangères, des femmes qui ne sont

pas forcément d'origine chaouie) ceci dit, l'existence d'une interaction entre la culture d'origine et la culture de l'autre en particulier sa langue ce qui explique, entre autres, l'interculturel et la naissance de l'être interculturel.

Cette manière d'être au monde de vivre sa modernité à partir de sa tradition, entre l'ici et l'ailleurs elle caractérise la même volonté de changement chez les jeunes Chaouis qui utilisent le même type d'inter langue, qui choisissent le même type de prénoms, qui adoptent les mêmes attitudes à l'encontre des cultures qui les font.

Notes :

1 - Fouad Soufi : Famille, femmes, histoire, notes pour une recherche, Insaniyat, N° 4, Oran 1998, pp. 109-118.
2 - Souad Khodja : A comme Algériennes, ENAL, Alger 1991, p. 80.
3 - Amine Maalouf : Les identités meurtrières, Ed. Grasset, Paris 1998.
4 - Pierre Bourdieu : A propos de la famille comme catégorie réalisée, Actes de la recherche en sciences sociales, N° 100, 1994, pp. 18-42.
5 - Pierre Bourdieu : Sociologie de l'Algérie, P.U.F., Paris 1988.
6 - Ibid., p. 76.
7 - Emile Masqueray : Traditions de l'Aourâs oriental, Bulletin de Correspondance Africaine, III, Paris 1885, pp. 72-110.
8 - Khadidja Adel : Femmes de l'Aurès et espace, Actes de l'atelier femmes et développement, Ed. CRASC, N° 18-21, Oran 1994.
9 - Mathéa Gaudry : La femme chaouia de l'Aurès, Ed. Chihab Awal, 1998, pp. 72-80.
10 - Pierre Bourdieu : op. cit., pp. 40-42.
11 - Khadidja Adel : op. cit., p. 48.
12 - Souad Khodja : op. cit., pp. 53-55.
13 - Leila Boutamine : Les femmes cadres, Cahiers de CRASC, N° 2, Oran 2000.
14 - Pierre Bourdieu : op. cit.
15 - Pierre Bourdieu : La domination Masculine, Ed. du Seuil, Paris 1998.
16 - Pierre Bourdieu : op. cit., pp. 86-102.
17 - Pierre Bourdieu : Esquisse d'une théorie de la pratique, Ed. du Seuil, Paris 1972, pp. 49-54.
18 - Fouad Soufi : op. cit., p. 77.
19 - Amine Maalouf : op. cit., p. 33.
20 - Denise Jodelet : Représentations sociales, un domaine en expansion,

P.U.F., Paris 1989, p. 88.
21 - Madeleine Grawitz : Méthodes des sciences sociales, Ed. Dalloz, Paris 1985.
22 - Ibid., p. 201.
23 - Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad : Le Déracinement, la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie, Ed. Minuit, Paris 1964, p. 26.
24 - Claude Lévi-Strauss : Introduction à l'anthropologie structurale, Ed. Plon, Paris 1958, p. 110.
25 - Mathea Gaudry : op. cit., p. 40.
26 - Henri Basset : Essai sur la littérature des Berbères, Alger 1920, p. 38.
27 - Salem Chaker : Le dialecte berbère des Aurès, (Le chaoui), Article paru dans l'encyclopédie berbère, Algérie, fascicule VII, 1984, pp. 1162-1169.
28 - Emile Masqueray : Documents historiques, recueillis dans l'Aurès, in Revue Africaine, N° 122, Alger 1877, pp. 72-101.
29 - Salem Chaker : op. cit.
30 - Ibid.

Références :

1 - Adel, Khadidja : Femmes de l'Aurès et espace, Actes de l'atelier femmes et développement, Ed. CRASC, N° 18-21, Oran 1994.
2 - Basset, Henri : Essai sur la littérature des Berbères, Alger 1920.
3 - Bourdieu, Pierre et Abdelmalek Sayad : Le Déracinement, la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie, Ed. Minuit, Paris 1964.
4 - Bourdieu, Pierre : Esquisse d'une théorie de la pratique, Ed. du Seuil, Paris 1972.
5 - Bourdieu, Pierre : La domination Masculine, Ed. du Seuil, Paris 1998.
6 - Bourdieu, Pierre : Sociologie de l'Algérie, P.U.F., Paris 1988.
7 - Bourdieu, Pierre : A propos de la famille comme catégorie réalisée, Actes de la recherche en sciences sociales, N° 100, 1994.
8 - Boutamine, Leila : Les femmes cadres, Cahiers de CRASC, N° 2, Oran 2000.
9 - Chaker, Salem : Le dialecte berbère des Aurès, (Le chaoui), Article paru dans l'encyclopédie berbère, Algérie, fascicule VII, 1984.
10 - Gaudry, Mathéa : La femme chaouia de l'Aurès, Ed. Chihab Awal, 1998.
11 - Grawitz, Madeleine : Méthodes des sciences sociales, Ed. Dalloz, Paris 1985.
12 - Jodelet, Denise : Représentations sociales, un domaine en expansion, P.U.F., Paris 1989.
13 - Khodja, Souad : A comme Algériennes, ENAL, Alger 1991.
14 - Lévi-Strauss, Claude : Introduction à l'anthropologie structurale, Ed. Plon, Paris 1958.

15 - Maalouf, Amine : Les identités meurtrières, Ed. Grasset, Paris 1998.

16 - Masqueray, Emile : Documents historiques, recueillis dans l'Aurès, in Revue Africaine, N° 122, Alger 1877.

17 - Masqueray, Emile : Traditions de l'Aourâs oriental, Bulletin de Correspondance Africaine, III, Paris 1885.

18 - Soufi, Fouad : Famille, femmes, histoire, notes pour une recherche, Insaniyat, N° 4, Oran 1998.



Revue Annales du patrimoine, N° 18, 2018, pp. 49 - 67
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

De la sémiotique égyptienne aux signes du berceau chez Michel Butor et Claude Simon

Dr Moussa Camara
Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal

Résumé :

Les romans de Michel Butor et de Claude Simon sont traversés par de multiples signes et symboles qui renvoient à l'Egypte. Cette sémiotique variée qui retrace la culture, les sciences, la religion et les arts qui ont bercé les premières civilisations du monde, trouvent leurs sources en Afrique. Ainsi ce patrimoine d'une richesse incommensurable rend actuelle la question du berceau des civilisations. Cela est suggéré par des signes graphiques qui irriguent la fiction parfois mêlée à des références historiques débridées et phagocytées par la narration. L'analyse herméneutique des textes révèle ainsi deux auteurs qui par leurs œuvres participent à la réhabilitation de la mémoire universelle.

Mots-clés :

Afrique, berceau, civilisation, Egypte, patrimoine, sémiotique.



From Egyptian semiotics to cradle signs of Michel Butor and Claude Simon

Dr Moussa Camara
Cheikh Anta Diop University of Dakar, Senegal

Abstract:

The novels of Michel Butor and Claude Simon are crossed by multiple signs and symbols that refer to Egypt. This varied semiotics which traces the culture, sciences, religion and the arts which cradled the first civilizations of the world, finds its sources in Africa. This immeasurably rich heritage thus makes the question of the cradle of civilizations topical. This is suggested by graphic signs that irrigate the fiction sometimes mixed with historical references unbridled and phagocytosed by the narrative. The hermeneutical analysis of the texts thus reveals two authors who through their works participate in the rehabilitation of universal memory.

Keywords:

Africa, cradle, civilization, Egypt, heritage, semiotics.



Reçu le : 8/12/2017 - Accepté le : 19/3/2018
moussacamara70@yahoo.fr

Michel Butor et Claude Simon, tous profondément liés à l'Afrique coloniale, l'un pour avoir enseigné à Minieh en Egypte, l'autre pour être né de parents colons, à Antanarivo au Madagascar et qui y a vécu, traduisent leur expérience dans leurs récits. Mieux, ils ressuscitent, à travers leurs ouvrages, l'histoire d'un continent, qui à travers l'Egypte se révèle comme le berceau de l'humanité, à travers les arts, les lettres, la religion, les mathématiques et en particulier la géométrie. Ainsi, à l'image de Cheikh Anta Diop, de Théophile Obenga et d'Aboubacry Moussa Lam, sur les traces de Hérodote, Michel Butor et Claude Simon à travers "La Modification" (1957) et "La Route des Flandres" (1960) semblent porter le combat de la mémoire collective et de la reconnaissance du rôle de l'Afrique dans la civilisation de l'universelle. Hérodote, si l'on en croit Laurent Coulon, Pascale Giovannelli-Jouanna et Flore Kamel-Cauzet qui, à travers un travail collectif intitulé "Hérodote et l'Egypte. Actes de la journée d'étude organisée à la Maison de l'Orient et de la Méditerranée à Lyon le 10 mai 2010", montre l'apport de l'Egypte sur le plan scientifique. Leurs recherches réconfortent Cheikh Anta Diop, l'auteur de "Nations nègres et culture" (1955) et de "Civilisation ou barbarie" (1981). L'importance de ces études historiques étant avérées, il reste à voir comment Michel Butor et Claude Simon donnent forme sous l'angle littéraire à ce débat qui nourrit encore d'amples réflexions. Par l'analyse du discours et l'herméneutique de la sémiotique égyptienne, il s'agira pour nous de psychanalyser les textes de ces deux romanciers, pour révéler ce qui a été longtemps occulté, au détriment du continent africain, voire de l'humanité toute entière.

La psychanalyse des textes de Michel Butor et de Claude Simon dévoile une "sémiotique"(1) féconde qui met en évidence la récurrence plus ou moins voilée de figures géométriques, de signes symboliques d'une lointaine Egypte, ainsi qu'une approche indirecte de l'Afrique comme berceau de l'humanité. Dès lors, la psychocritique des textes nécessitera l'interdisciplinarité faisant

intervenir littéraires et historiens. Alors comment aborder ce compagnonnage dans cet article par lequel on interroge les signes des origines ? Quelle lecture faut-il apporter aux figures et formes du berceau ? Quel paradigme sémiotique et quel impact cela engendre-t-il sur la mémoire collective universelle ?

1 - L'Egypte une arche ou la bercegyptologie :

Les vocables "arches"(2) et "bercegyptologie"(3) renvoient à un programme narratif qui met en exergue la question des origines. Une lecture fouillée des romans butorien et simonien laisse percevoir une métaphore filée de figures géométriques(4) vaguement cachées sous des plans(5), avant de se préciser peu à peu. Le couple qui partage avec Léon Delmont - le héros du roman de Butor - le même compartiment du train qui quitte Paris en direction de la capitale italienne, déplie de temps à autre le plan de Rome et celui d'une ville inconnue, plus adaptée aux voyages de noces. De même, les personnages de Claude Simon, piégés par la guerre, obéissent malgré eux, au jeu de plans : "des renseignements pour l'ennemi, des plans, des cartes" qui détiennent les clefs et les stratégies à mettre en œuvre. Progressivement, tout au long des deux récits transparaît une géométrie variable qui consolide l'hypothèse de Théophile Obenga à la suite de Cheikh Anta Diop : "Euclide trouva en Egypte le berceau de la géométrie"(6). Aussi, Thalès de Millet, le mathématicien Grec, lors de son séjour en Egypte, découvrit le théorème dont il porte le nom, à partir de l'immense pyramide de "Khéops"(7) qui suscita sa curiosité par sa perfection et par les méthodes à base desquelles elle est conçue. Cette nouvelle science qu'il acquit lui aurait permis de dévier le cours d'une rivière afin de faire passer l'armée d'un souverain de son pays. La structure profonde des œuvres de Michel Butor et de Claude Simon génère une géométrisation du récit, laquelle, par de courbes variables, définit une orientation narrative et un ordre de lecture aux relents poétiques. Bérénice Bonhomme semble saisir cette configuration de la création simonienne et soutient :

"La langue de Claude Simon est... suggestion, évocation, dévoilement peu à peu d'un autre réel qui se devine, sans jamais se laisser saisir totalement, elle est mystère et énigme, dessaisissement du réel au profit d'un autre réel. Cette évocation passe par l'image, image qui doit chasser le langage, car l'art est le silence du monde, le point où "ici" coïncide avec "nulle part". Le style simonien repose sur le rapprochement de deux réalités plus ou moins éloignées et c'est de ce rapprochement que jaillit une lumière particulière"(8).

Ceci étant, la création simonienne entrepose, à l'instar de l'univers romanesque butorien, un sens littéral à une toile de fond ; une vérité suggérée avec art, sans pour autant tomber dans un pédantisme orienté. Dès lors, la forme apparente des figures, des images et des tableaux dévoile quasi, instantanément, à l'œil exercé, le motif même de l'écrit, lequel, par accointance avec les figures géométriques, finit par imposer une argumentation qui repose sur le tracé des lignes. En fait, Claude Simon tout comme Michel Butor, à travers leurs romans, évoquent avec dextérité, des thématiques aussi sensibles que pertinentes, qui surnagent, cependant, dans un océan d'énigmes d'autant plus que ces thèmes nécessitent une "interprétation sémantique et esthétique"(9) qui interpellent l'humanité.

2 - L'Egypte berceau de la civilisation :

Le jeu des triangles, par exemple, loin de se vouloir innocent, ressuscite l'image du monde tel qu'il s'est esquissé dans ses mœurs originales, avant de s'universaliser. A cet égard, "la parabole, caractérisée par la pluralité des isotopies figuratives possibles"(10) éclaire la démarche adoptée par Michel Butor et Claude Simon. A bien analyser, le triangle s'élargit à la triangulation, au sens topologique du mot, pour dégager littérairement des récits butorien et simonien une axiologie artistique. A ce titre, de "La Modification à La Route des Flandres", reflue par le biais de formes graphiques l'équivalence trouvée par Aboubacry Moussa Lam(11) entre le "mr" - outil

agricole semblable à la "houe"(12) - égyptien et le verbe rem qui signifie cultiver en langue puular. Or l'outil traditionnel utilisé par les "hal puular"(13) pour cultiver est bien le "djalo", l'équivalent du "mr" égyptien ou houe en français. Du point de vue de la forme graphique, cet instrument de culture arable dessine les contours d'un triangle. Une allégorie des débats contemporains des deux auteurs. Par leur génie, les deux écrivains affichent le philanthropisme et l'humanisme des temps modernes afin d'asseoir une "nouvelle approche de l'histoire de l'humanité"(14) .Chacun des deux, lié de près ou de loin à une famille coloniale, ne s'empêche, implicitement, d'effleurer sans la nommer, la lancinante question de l'origine de l'humanité, le berceau de la civilisation, ainsi que le métissage universel déjà posés dans "Nations nègres et culture" par Cheikh Anta Diop : "Berceau de la civilisation pendant 10000 ans au moment où le reste du monde est plongé dans la barbarie, l'Egypte détruite… ne jouera plus aucun rôle sur le plan politique, mais n'en continuera pas moins pendant longtemps encore à initier les jeunes peuples méditerranéens (Grecs et Romains, entre autres) aux lumières de la civilisation"(15).

La réalité est que l'Egypte piétinée par des monarques et des penseurs occidentaux de mauvaise foi(16), dont le bras raffermi est constitué de conquérants et de mercenaires guidés par le profit, dédaigneux de toute éthique et donc tous se souciant nullement de la probité intellectuelle, retrouve avec Cheikh Anta Diop toute sa splendeur historique. En outre, dans "Nations nègres et culture", l'intellectuel Sénégalais, par des preuves scientifiques quasi irréfutables, montre l'originalité de la civilisation africaine dont l'Egypte noire a fécondé l'origine. Dans la même foulée, l'historien Grec, Hérodote considéré comme le père de l'histoire a-t-il voulu "prouver l'origine égyptienne des dieux grecs et de leur cultes"(17). Le dieu Osiris adoré partout en Egypte durant la période pharaonique a comme épouse Isis dont on trouve la survivance en Europe et plus particulièrement en

France, sous le nom de la Vierge noire dont les statues peintes en noir se voyaient encore à Notre-Dame jusqu'en 1794 où elles furent détruites dans la ferveur de la révolution, non sans laisser des traces dans la nouvelle croyance qui continue de s'en inspirer.

3 - Négrologie universelle et berceau des sciences :

Michel Butor et Claude Simon se font l'écho d'un Cheikh Anta Diop, se positionnent en négriers de bonne volonté, accréditent Léopold Sédar Senghor et Aimé Césaire, en fécondant à leur façon, par le culte graphique des formes, la Négrologie(18) universelle, via l'omniprésence symbolique de l'impact pyramidal égyptien. "Aussi l'Egypte a-t-elle été le berceau des arts mathématiques"(19) d'après Aristote. Pour l'auteur de "Civilisation ou Barbarie", il n'y a pas d'équivoque : "L'Egypte, même vaincue ; demeurerait la patrie vénérable des sciences qu'elle avait gardées secrètes pendant des millénaires. Maintenant le barbare a forcé la porte de ses sanctuaires, elle est vaincue et va devenir l'institutrice forcée des jeunes nations, des Grecs en particuliers : "le miracle grec" va commencer, comme une conséquence de l'occupation de l'Egypte par l'étranger, grec en particulier, et partant de l'accès forcé aux trésors scientifiques de l'Egypte, du pillage des bibliothèques des temples et de la soumission des prêtres"(20).

Si l'égyptologie nous intéresse tant, c'est eu égard à l'intérêt porté par Michel Butor et Claude Simon au pays des pharaons. Pour le premier, nous faut-il recourir, avant tout, à la dimension tripartite, issue de part et d'autre de son roman. Car, au-delà de l'itinéraire manifeste du héros qui va de Paris à Rome, un second itinéraire, cette fois, latent, dépasse les murs de Rome, pour une lointaine Egypte. C'est visiblement, parce que dans la quête de Léon Delmont, une sève spatiale confondue à la "production sémiotique"(21), nécessaire à ses investigations, se trouve ailleurs. Et la ville inconnue, appropriée aux voyages de noces, à laquelle fait allusion le héros ne serait-elle pas en

Egypte ? Tout porte à le croire, si par ailleurs, l'attention reste axée sur les multiples allusions liées à la Méditerranée : "sur la carte schématique... seules les côtes méditerranéennes et les frontières sont indiquées d'un trait léger pour aider à la recherche des villes"(22). Sous une autre forme, la nostalgie de l'Egypte s'accentue par des notations telles que : "la rue des pyramides"/"Salles égyptiennes"(23), "le hiéroglyphe"(24), "la pyramide de Cestius"(25) qui "s'inspire des modèles égyptiens, très à la mode à Rome après la conquête de l'Egypte en 30 avant notre ère"(26). Le tout se trouve renforcé par une sorte d'aveu du narrateur. Ce dernier dévoile partiellement la structuration interne du récit entretenu par une toile adjacente, maintenue au cœur de la narration(27) par sa teneur spatiale, actualisée dans le roman : "Les gestes des deux personnages se développent dans la toile comme ceux des moissonneurs dans un bas-relief égyptien"(28).

Ceci demeure d'autant plus vrai qu'à la même page, on interpelle Cléopâtre, lorsqu'ailleurs le Nil est évoqué. Au demeurant, ces multiples occurrences de l'espace pharaonique, dans le récit de Michel Butor, ne sont guère gratuites car elles renvoient à des sèmes symboliques.

4 - Atlas et axis :

Ces deux notions paraissent participer aux fonctions psychologiques, voire mentales, jouées par l'espace, afin de faciliter la remémoration des personnages et du lecteur même, invité à davantage creuser le paradigme établi par les mots. Voilà ce que semble justifier le passage suivant : "entre vos deux vertèbres cervicales supérieures, atlas et axis (notions qui remontent, telles les saveurs d'un repas copieux, depuis quelques cours d'histoires naturelles il y a très longtemps)"(29).

La logique d'aveu et de dévoilement du narrateur persiste à l'image du ton à la fois didactique, mémorial et "géographique"(30) entretenu par le couple atlas et axis. Au surplus, ces deux vertèbres équivalent à deux os de forme conique, articulés l'un

dans l'autre, et jouant un rôle essentiel dans la fonction crânienne. Ainsi, leur présence dans le récit, revêt un quadruple intérêt. Au-delà de l'orientation mémorielle(31) évidente, à laquelle le récit nous invite, leur configuration de jumeaux organiques, ajoutée à leur forme annulaire, sous-tendent l'idée de rapprochement, de mariage entre Rome et Egypte du point de vue du brassage culturel justifiée par l'invasion césarienne et la politique ptolémaïque. Le symbolisme du cône évacuant l'aspect géométrique, demeure la connotation géographique, pleinement remplie par le mot atlas. Lequel, malgré son renvoi métonymique aux cartes et manuels des géographes, correspond à la région des chaînes de montagnes du Maghreb localisées au Maroc. Mireille Calle-Gruber remarque à ce propos : "Il est intéressant de noter que c'est en Egypte que Butor commence la rédaction de son premier roman, "Passage de Milan" L'Egypte, premier pays que visite Butor en dehors de l'Europe, ressentie "comme une seconde patrie, presque une seconde naissance se présente à la fois comme un lieu de dérive géographique, spatiale, historique, culturelle qui confortera indubitablement Butor dans sa mue subversive"(32).

Parler de patrie tout court serait plus tangible et, au lieu de dérive culturelle et historique, le mot dérivation serait plus juste, pour qualifier Michel Butor et son œuvre, vis-à-vis de l'Egypte. Autant de paramètres contribuent ainsi à dresser la triade spatiale de l'auteur, laquelle, en réalité trace le triangle Egypte-Rome-Paris comme lieux de prédilection, sinon d'intellection du héros, Léon Delmont. Ce dans la mesure où deux itinéraires du voyageur entretiennent l'organisation du récit. Au premier mouvement manifeste du pèlerin, effectué de Paris à Rome, se superpose une seconde aventure, cette fois interne, peut-être inconsciente, mais réelle. Car elle s'avère intrinsèquement subordonnée à l'histoire empirique de Léon Delmont. De Paris, ce déplacement spirituel le mène à Rome d'abord puis, dans la jouissance et la plénitude intérieure, vers

L'Egypte. En partie, cette entreprise du héros ne s'écarte pas de la logique romanesque de Michel Butor. Surtout, faut-il le rappeler, l'auteur de "Géographie parallèle" (1998) revivifie des pays et des réalités souvent occultés à volonté par la marche de l'histoire des peuples soumis à ce que Jean Paul Sartre qualifie de systématique "lavage de cerveau"(33). Il réussit cet exercice en s'appuyant sur des cartes anciennes, fondues dans la fiction. Donc, c'est en géographe non institutionnel, puisque Michel Butor même le souligne, qu'il entend redonner un second souffle par l'art, à la poétique des lieux, ou simplement à la réalité des lieux. En ce sens, à ses yeux, certains points du globe sont infiniment rendus insignifiants, contrairement à leur poids réel, moteur, pour la marche du monde. Ainsi, dans un entretien accordé à Gobenceaux, il souligne : "La projection de Mercator' et la déformation considérable de la réalité qui est provoquée par son utilisation encore aujourd'hui de beaucoup la plus fréquente, cette déformation fait que les pays de l'hémisphère Nord, surtout à partir d'une certaine latitude évidemment, sont considérablement agrandis par rapport aux pays de la zone équatoriale. On a beaucoup de mal à se sortir de cette représentation-là. Nous avons beaucoup de mal à sentir à quel point l'Afrique est grande. L'Afrique est incomparablement plus grande que ce que nous en savons, ceci parce que dans la projection de Mercator, elle est complètement réduite. C'est aussi parce qu'il y a en nous quelque chose qui désire que l'Afrique soit petite. Ou que l'Inde soit plus petite que ce qu'elle est en réalité"(34).

Gérard de Kremer, connu sous son nom latinisé, Gérardus Mercator, et sous son nom francisé sous celui de Gérard Mercator est né le 5 mars 1512 à Rupelmonde et mort le 2 décembre 1594 à Duisbourg. Il est un mathématicien et géographe des Pays-Bas espagnols - actuelle Belgique - et inventeur de la projection qui porte son nom. Celle-ci projette la surface terrestre sur un cylindre tangent à l'équateur. On parle aussi de représentation

cylindrique tangente, où les méridiens sont espacés régulièrement tandis que la distance entre les parallèles augmente avec la latitude. Mais le problème est que cela exagère de trop les surfaces au fur et à mesure qu'on s'éloigne de l'équateur à tel point que l'Europe est agrandie de manière surdimensionnée dans la représentation et dans les mentalités au moment où l'Afrique est sous-représentée ; et donc vue de manière plus réduite. Par conséquent, ce diagramme de Mercator paralyse l'Afrique en réduisant son envergure géographique laquelle déteint sur les rapports de force du point de vue géopolitique, sociopolitique et socioéconomique. Ces considérations auraient indirectement accéléré - en les facilitant - et légitimé l'esclavage et la conquête coloniale tout autant que le mobile susvisé est la mission civilisatrice avec ses chevaux de Troie : déracinement, acculturation, domination. Il convient aujourd'hui de rétablir la vérité.

5 - La restauration de la mémoire collective :

L'heure de la restitution de la mémoire collective universelle serait-elle enfin reconnue avec Michel Butor ? Les lieux de Michel Butor seraient-ils, un jour, salvateurs pour tous, à l'image de Léon Delmont, éperdument épanoui dans la quête de sa terre, de son sol, de sa patrie, de son patrimoine ? Sans doute, la réussite de Michel Butor dépend de la compréhension du sens spatial du ventre allongé, associé à l'Egypte du Nil, dont les racines reposent au cœur de la Méditerranée, assez récurrente dans les romans de Michel Butor et du natif d'Antanarivo. Léopold Sédar Senghor semble avoir nourri le même rêve. Omar Sankharé et Alioune Diané restituent sa mémoire, en réinterprétant ses écrits, car, à leurs yeux, dans les poèmes de l'homme de lettres, doublé d'homme politique, transparaît : "L'Afrique, toutes les rives de la Méditerranée, le Moyen-Orient et le sud de l'Asie ayant joué un rôle exceptionnel dans les premières grandes civilisations qui sont apparues en Egypte, à Sumer et en Inde"(35).

Claude Simon, de son côté, aborde, à une différence près,

la question. Néanmoins, de nombreuses références renvoient à l'Egypte ; souvent avec un sens humoristique qui n'enlève rien aux convictions du signataire du "Manifeste des 121" (1960), contre la guerre d'Algérie, injustement menée par le pays colon. De ce fait, l'Algérie, de loin évoquée dans "La Route des Flandres", demeure une expansion de la question égyptienne, de la Méditerranée, voire de l'Afrique entière. Amadou Falilou Ndiaye, abordant le thème du mythe de l'empire dans l'œuvre camusienne, en rapport avec la patrie méditerranéenne, omniprésente dans le corpus, et de l'Algérie française, note d'un ton critique, à ce propos : "il est indéniable que le référentiel idéologique de cette fiction est immergé dans le projet de la France impériale. Le projet de conquête de possession et de domination de la terre, de toutes les terres, qui est au centre du conflit colonial et impérial et qui revêtira ces formes tragiques avec la guerre d'Algérie"(36).

Conformément à cette analyse d'Amadou Falilou Ndiaye, Claude Simon, à travers son œuvre, part d'un ton pamphlétaire, en fustigeant sous forme d'ironie, les exactions exercées sur le continent noir. Même si la deuxième guerre mondiale lui sert de prétexte, en réalité, l'auteur instaure un soupçon total et dénigre âprement le colonialisme, le détournement de l'histoire, et la violence aux allures païennes des conquérants : "les troupes espagnoles proprement dites (c'est-à-dire régulières, royales, c'est-à-dire très probablement composées non pas d'espagnols mais des mercenaires, de soudards irlandais ou suisses et commandées par quelque prince enfant ou quelque vieux général à tête de pharaon momifié, aux mains parcheminées, constellées de taches de son, également (l'enfant ou la momie) couverts d'or, de plaques d'ordres de diamants"(37).

L'hypothèse de départ semble se vérifier ici ; car, malgré le ton railleur adopté par l'auteur, une constante se dégage : la pratique de la momie demeure, avant tout, une propriété égyptienne vu l'évidence de la présence du prince pharaon. C'est

donc, sous l'angle de l'imitation des mœurs égyptiennes, que l'auteur clame la précocité de sa civilisation. Cheikh Anta Diop voit dans cette démarche une "condition nécessaire pour réconcilier les civilisations africaines avec l'histoire"[38]. Dès lors, on comprend peut-être pourquoi l'Egypte[39] est perçue par Michel Butor comme une seconde patrie, en réalité la première, surtout si on sait que l'Afrique demeure le berceau de l'humanité, donc de la civilisation et des sciences mathématiques, des croyances religieuses, des pratiques cultuelles, souvent symbolisées par les images pyramidales, aujourd'hui, partout présentes dans les grandes cités, comme pour actualiser le rite originel, à l'image de la pierre d'Osey, forme pyramidale, triangulaire, et concentrée des écritures hiéroglyphiques, ayant été l'objet d'âpres disputes entre anglais et français, pour le contrôle du destin universel.

Car, le détenteur de la pierre dispose du coup, semble-t-il, du graal et des clés de l'univers. C'est dans cette optique que l'auteur de "La Modification" trouve apparemment le prétexte des machines à écrire pour retranscrire l'archéologie fondatrice de la matière, et des abstractions, qui planent sur les grandes civilisations modernes en constante déréliction. Revient alors le signe de la quête presque omniprésente dans "La Route des Flandres" où Georges épie inlassablement, dans la douleur, son ascendance, où Blum réoriente les esprits pointilleux vers le "Pentateuque", replonge les curieux dans la "Genèse" et dans "l'Exode", nous menant à l'exil du peuple de Moïse ; les hébreux dans le gîte égyptien[40].

Par l'entrecroisement du mythe de la captivité du peuple de Moïse, de son errance et de la concentration nazie, antisémite, de la deuxième guerre mondiale, Claude Simon unifie tout en universalisant la cause de tous les opprimés. N'est-ce pas dans ce sens qu'il faudrait lire les références aux "nègres"[41], au "gorillus sapiens", à l'histoire de "pedigree"[42] et au "Sénégalais de la Coloniale"[43]? Sans doute, l'auteur de "La Route des Flandres"

fustige les écarts discursifs des colonisateurs, comme il dénonce les pratiques exercées sur les pays colonisés[44]. Ainsi, se manifestent, d'une manière suggérée, les indices du lointain commerce triangulaire, "l'ère de la traite à l'état pur"[45], si l'on en croit Joseph Ki-Zerbo, qui ont impacté, en bien pour certains, ou en mal pour d'autres, les rapports entre l'Europe, l'Afrique et l'Amérique. En outre, l'aspect mercantiliste de ces rapports explique partiellement les maux de cette guerre. Le narrateur pense encore aux souvenirs de son père sur le sujet, lesquels étaient tenus par un philosophe inconnu : "l'homme ne connaissait que deux moyens de s'approprier ce qui appartient aux autres, la guerre et le commerce, et qu'il choisissait en général tout d'abord le premier parce qu'il lui paraissait le plus facile et le plus rapide et ensuite, mais seulement après avoir découvert les inconvénients et les dangers du premier, le second c'est-à-dire le commerce qui était un moyen non moins déloyal et brutal mais plus confortable, et qu'au demeurant tous les peuples étaient obligatoirement passés par ces deux phases et avaient chacun à son tour mis l'Europe à feu et à sang avant de se transformer en sociétés anonymes"[46].

Ce modèle européen jadis fondé sur le pillage et la violence légitimes se trouve quelquefois délocalisé. Du coup, par ce moyen, il permet à l'envahisseur de subtiliser aux territoires dominés : hommes, richesses et savoir comme ce fut le cas de l'Egypte ruinée itérativement par des bandes agressives qui ont imposé leur force et leur loi jusqu'aux deux guerres mondiales où l'humanité entière s'est vue secouée avant d'instaurer "ces mystérieux et occultes alliés"[47].

Pour conclure, de multiples signes et symboles renvoyant à la civilisation égyptienne ont permis de décrypter les œuvres de Michel Butor et de Claude Simon et de rétablir la vérité historique. On a pu constater que les deux auteurs concernés ont surtout suggéré avec art leur profonde conviction éparpillée çà et là dans les deux textes et qu'il a fallu analyser et interpréter

avant de replacer chaque allusion à son contexte. C'est en cela que le génie des deux auteurs pétris de justice est louable car ils ont su faire ressurgir dans leur écriture suggestive le débat interdisciplinaire de la question des origines culturelles et civilisationnelles porté, à la fois, par des littéraires, des archéologues et des égyptologues appuyés par des européens tels Hérodote, Laurent Coulon et compagnie. Ainsi, en alliant herméneutique littéraire et données historiques, on s'est aperçu, à travers "La Modification" de Michel Butor et "La Route des Flandres" de Claude Simon que l'Afrique a toujours compté parmi les porteurs de civilisation. Mieux, on a pu comprendre que ce continent tant minimisé est en réalité la source des sciences qui ont servi aux mathématiciens, aux géomètres comme Thalès ou Pythagore dont les théorèmes inspirés des pyramides égyptiennes ne souffrent aujourd'hui d'aucun doute quant à l'ingéniosité de ces monuments.

Sous cet angle, il s'est avéré évident que les écrits de Michel Butor et de Claude Simon ont réactualisé sous l'angle littéraire, le débat des abstractions, du berceau de l'humanité et donc de l'égyptologie - avec les travaux de Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga, Aboubacry Moussa Lam -, quoique de manière fine, qui a nécessité parfois une analyse des signes géométriques. Il en résulte une véracité historique qui, à l'aide de données scientifiques, restaure à sa juste valeur un passé auparavant falsifié à volonté pour des soucis de domination. Laquelle est nourrie par le complexe de supériorité entretenu par des politiques mercantilistes occupés à justifier les impairs des siècles antérieurs. A cet égard, le mérite de cette étude a été de contribuer à la restitution de la mémoire collective universelle longtemps malmenée et qu'il reste aujourd'hui le défi de la reconnaissance des erreurs du passé afin de dédommager ne serait-ce que de façon symbolique, par cette reconnaissance, une partie du patrimoine mondial longtemps ignoré à dessein.

Notes :

1 - Louis Hébert : Eléments de sémiotique. www.signosemio.com

2 - L'arche réfère de loin à la barque qui a sauvé Noé et sa famille. Mais aussi, elle connote l'idée de coffret sacré contenant des rouleaux de textes hébraïques et mythiques. L'Egypte demeure un double réservoir : origine et savoir, même si la réalité a pris aujourd'hui un autre tournant, occultant en même temps le passé.

3 - Nous entendons, par ce mot, restituer dans les récits de Michel Butor et de Claude Simon, tout ce qui renvoie implicitement ou explicitement ; sciemment ou non, mélioriativement ou non, à l'Egypte, par expansion à l'Afrique comme berceau de l'humanité. Par ailleurs, comme siège originel des sciences exportées de l'Afrique vers l'Europe et améliorées par l'occident. Michel Butor et Claude Simon restituent, peut-être par refoulement, cette vérité intrinsèque et cosmique, lisible de part et d'autre dans leurs romans, faisant écho également à la lancinante question de la Méditerranée analysée par Amadou Falilou Ndiaye qui la rattache à l'ambiguïté camusienne, à la boulimie conquérante de la France nationaliste, imbue de volonté de puissance nietzschéenne.

4 - Léopold Sédar Senghor : Liberté I, Seuil, Paris 1964, p. 211.

5 - Michel Butor : La Modification, Ed. Minuit, Paris 1957, pp. 30-89. Claude Simon : La Route des Flandres, Ed. Minuit, Paris 1960, p. 307.

6 - Théophile Obenga : La Philosophie africaine de la période pharaonique, Ed. L'Harmattan, Paris 1990, p. 13.

7 - La pyramide de Kheops appartient à l'ensemble des pyramide de Gizeh bâties en l'honneur des Rois égyptiens il y a plus de 4500 ans.

8 - Bérénice Bonhomme : Lecture de Claude Simon au miroir de l'intervalle cinématographique, Littérature, histoire, théorie, N° 2, décembre 2006. www.fabula.org

9 – Umberto Eco : Formes sémiotiques. Sémiotique et philosophie du langage, P.U.F., Paris 1988, pp. 210-211.

10 - Dénis Bertrand : Précis de sémiotique littéraire, Nathan, Paris 2000, p. 135.

11 - Aboubacry Moussa Lam : La houe un outil agricole à travers le temps et l'espace, ANKH, N° 2, avril 1993, pp. 19-27.

12 - Cheikh Anta Diop : Nations pègres et culture, Présence Africaine, Paris 1955, p .39.

13 - Aboubacry Moussa Lam : De l'origine égyptienne des Peuls, Présence Africaine, Paris 1993.

14 - Les 20 ans du colloque de Caire 1974-1994 : Le dépeuplement de l'Egypte ancienne et le déchiffrement de l'écriture méroitique, ANKH, N° 3, Juin 1994,

pp. 115-131.
15 - Cheikh Anta Diop : Nations nègres et culture, p. 39.
16 - Claude Lévi-Strauss : Race et histoire, Gonthier, Paris 1961, p. 52. Il note que "La civilisation occidentale a établi ses soldats, ses comptoirs, ses plantations et ses missionnaires dans le monde entier ; elle est directement ou indirectement, intervenue dans la vie des populations de couleur ; elle a bouleversé de fond en comble leur mode traditionnel d'existence, soit en imposant le sien, soit en instaurant des conditions qui engendrent l'effondrement des cadres existants sans les remplacer par autre chose". Il s'y ajoute une volonté délibérée de nier l'autochtone, de le dépersonnaliser en occultant ce qui fonde son essence et son humanité.
17 - Laurent Coulon, Pascal Giovannelli-Jouanna et Flore Kimmel-Clauzet : Hérodote et l'Egypte. Regards croisés sur le livre II de L'Enquête d'Hérodote. Actes de la journée d'étude organisée à la Maison de l'Orient et de la Méditerranée à Lyon le 10 mai 2010, P.U.F., Paris 2010, p. 178.
18 - Léopold Sédar Senghor : Négritude, Arabisme et Francité, Dar al Kitab, Beyrouth 1967, pp. 3-5. Dans son ouvrage, l'homme politique et poète Sénégalais fait l'évocation des Négroïdes de Grimaldi dont la race est considérée comme étant à l'origine de la civilisation aurignacienne du paléolithique supérieur (soit 40000 ans environ avant J.C.).
19 - Aristote : Métaphysique, A, 1, 981, b23.
20 - Cheikh Anta Diop : Civilisation ou barbarie, Présence Africaine, Paris 1981, p. 323.
21 - Jean-Pierre Mourey : Logique de la fragmentation, Publication de l'Université de Saint-Etienne, Paris 1973, pp. 236-237.
22 - Michel Butor : op. cit., p. 45.
23 - Ibid., pp. 63-69.
24 - Ibid., pp. 24, 30 et 290.
25 - Ibid., p. 140.
26 – Dulac : "La pyramide de Cestius se trouve près de la porte Saint-Paul et du cimetière non chrétien de la ville de Rome. Elle fut construite vers 18 avant notre ère pour servir de tombeau à Caius Cestius, préteur, tribun du peuple et membre du collège des septenviri epulone, l'une des grandes sociétés religieuses à Rome : il était chargé de veiller aux grands festins sacrés. Cette pyramide s'inspire des modèles égyptiens, très à la mode à Rome après la conquête de l'Egypte en 30 avant notre ère".
27 - Michel Raimond : Le Roman, Armand Colin, Paris 2000, p. 117.
28 - Michel Butor : op. cit., p. 70.
29 - Ibid., p. 216.
30 - Nous faisons allusion à l'hypothèse géographique défendue par Weigall

lors du colloque de Caire, en 1974. Avec une position partiale peu évidente, il soutient que la civilisation égyptienne n'a pu naitre que de la Basse-Egypte plus proche de la méditerranée et du monde occidental, avant de s'étendre vers la Haute-Egypte qui est en contact avec l'actuelle Afrique noire. Mais il est clair maintenant, avec l'avancée de la recherche, que cette thèse rejetée par ailleurs par les égyptologues africains - Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga, Aboubacry Moussa Lam - ne fait pas l'unanimité.

31 - Georges Jean : L'Ecriture, mémoire des hommes, Ed. Gallimard, Paris 1987. Dans cet ouvrage, il est question des différentes phases de l'évolution scripturaire : pictogrammes, idéogrammes, phonogrammes, protoécriture et notamment les hiéroglyphes égyptiens créés par le dieu Thot d'après les anciens égyptiens auxquels il en a fait don.

32 - Mireille Calle-Gruber : Michel Butor, Déménagement de la littérature.

33 - Jean Paul Sartre : Préface aux Damnés de la terre de Frantz Fanon, Maspero, Paris 1961, p. 14. Avec une rare sincérité, Sartre dénonce les méthodes de domination abjecte que les Occidentaux utilisent pour soumettre les colonisés. En outre, tout est mis en œuvre pour liquider leurs traditions, pour substituer leurs langues aux leurs, pour détruire leurs cultures etc. On comprend alors le défi à affronter pour pousser à la reconnaissance des crimes commis par l'occident et à la restauration de la mémoire universelle.

34 - Nathanaël Gobenceaux : Quelques éclaircissements sur la relation de Michel Butor à la géographie. Entretien avec Michel Butor, Cybergo, Topiques, mis en ligne le 12 septembre 2007. www.cybergeo.revues.org

35 - Alioune Badara Diané et Omar Sankharé : Dans la nuit tamoule, le poète, la mort et l'ordre sacral des signes, Ethiopiques N° 69. Hommage à L.S. Senghor 2e semestre 2002, disponible sur : www.ethiopiques.refer.sn

36 - Amadou Falilou Ndiaye : Albert Camus et l'Empire, Ethiopiques N° 77, littérature, philosophie et art, 2e semestre 2006.

37 - Claude Simon : op. cit., p. 226.

38 - Cheikh Anta Diop : Civilisation ou barbarie, op. cit., p. 12. Aboubacry Moussa Lam : Le chevet : Egypte ancienne et Afrique noire, Thèse de doctorat de troisième cycle, Université de Sorbonne-Paris IV, Paris 1981, p. 7.

39 - Aimé Césaire : Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude, Présence Africaine, Paris 1955.

40 - Claude Simon : op. cit., p. 220.

41 - Ibid., pp. 150-151.

42 - Ibid., p. 188.

43 - Ibid., p. 170.

44 - Joseph Ki-Zerbo : L'Economie de la traite en Afrique noire ou le pillage organisé (XVIe-XXe siècle), Présence Africaine, Paris 1957, p. 7. L'auteur parle

de la succession des principes d'économie politique qui ont présidé à l'exploitation des colonies en distinguant trois phases : l'ère de la traite à l'état pur, l'ère de l'implantation agricole et l'ère de l'équipement. Chacune de ces étapes a été marquée par des sévices et des corvées inhumaines puisque ceux qui en sont victimes sont ravalés à l'état de bête.

45 - Aimé Césaire : op. cit., pp. 30-31.

46 - Claude Simon : op. cit., p. 35.

47 - Ibid., p. 226.

Références :

1 - Aristote : Métaphysique.

2 - Bertrand, Dénis : Précis de sémiotique littéraire, Nathan, Paris 2000.

3 - Bonhomme, Bérénice : Lecture de Claude Simon au miroir de l'intervalle cinématographique, Littérature, histoire, théorie, N° 2, décembre 2006.

4 - Butor, Michel : La Modification, Ed. Minuit, Paris 1957.

5 - Calle-Gruber, Mireille : Michel Butor, Déménagement de la littérature.

6 - Césaire, Aimé : Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude, Présence Africaine, Paris 1955.

7 - Coulon, Laurent et al.: Hérodote et l'Egypte. Regards croisés sur le livre II de L'Enquête d'Hérodote. Actes de la journée d'étude organisée à la Maison de l'Orient et de la Méditerranée à Lyon le 10 mai 2010, P.U.F., Paris 2010.

8 - Diané, Alioune Badara et Omar Sankharé : Dans la nuit tamoule, le poète, la mort et l'ordre sacral des signes, Ethiopiques N° 69. Hommage à L.S. Senghor 2e semestre 2002.

9 - Diop, Cheikh Anta : Nations pègres et culture, Présence Africaine, Paris 1955.

10 - Diop, Cheikh Anta : Civilisation ou barbarie, Présence Africaine, Paris 1981.

11 – Eco, Umberto : Formes sémiotiques. Sémiotique et philosophie du langage, P.U.F., Paris 1988.

12 - Gobenceaux, Nathanaël : Quelques éclaircissements sur la relation de Michel Butor à la géographie. Entretien avec Michel Butor, Cybergo, Topiques, mis en ligne le 12 septembre 2007

13 - Hébert, Louis : Eléments de sémiotique.

14 - Jean, Georges : L'Ecriture, mémoire des hommes, Ed. Gallimard, Paris 1987.

15 - Ki-Zerbo, Joseph : L'Economie de la traite en Afrique noire ou le pillage organisé (XVIe-XXe siècle), Présence Africaine, Paris 1957.

16 - Lam, Aboubacry Moussa : La houe un outil agricole à travers le temps et l'espace, ANKH, N° 2, avril 1993.

17 - Lam, Aboubacry Moussa : De l'origine égyptienne des Peuls, Présence Africaine, Paris 1993.
18 - Lam, Aboubacry Moussa : Le chevet : Egypte ancienne et Afrique noire, Thèse de doctorat de troisième cycle, Université de Sorbonne-Paris IV, Paris 1981.
19 - Les 20 ans du colloque de Caire 1974-1994 : Le dépeuplement de l'Egypte ancienne et le déchiffrement de l'écriture méroitique, ANKH, N° 3, Juin 1994.
20 - Lévi-Strauss, Claude : Race et histoire, Gonthier, Paris 1961.
21 - Mourey, Jean-Pierre : Logique de la fragmentation, Publication de l'Université de Saint-Etienne, Paris 1973.
22 - Ndiaye, Amadou Falilou : Albert Camus et l'Empire, Ethiopiques N° 77, littérature, philosophie et art, 2e semestre 2006.
23 - Obenga, Théophile : La Philosophie africaine de la période pharaonique, Ed. L'Harmattan, Paris 1990.
24 - Raimond, Michel : Le Roman, Armand Colin, Paris 2000.
25 - Sartre, Jean Paul : Préface aux Damnés de la terre de Frantz Fanon, Maspero, Paris 1961.
26 - Senghor, Léopold Sédar : Négritude, Arabisme et Francité, Dar al Kitab, Beyrouth 1967.
27 - Senghor, Léopold Sédar: Liberté I, Seuil, Paris 1964.
28 - Simon, Claude : La Route des Flandres, Ed. Minuit, Paris 1960, p. 307.



Revue Annales du patrimoine, N° 18, 2018, pp. 69 - 79
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

Analyse des Chants d'ombre de Léopold Sédar Senghor

Dr Momar Diop
Université de Saint-Louis, Sénégal

Résumé :

Nostalgie, souffrance et solitude sont des concepts qui ont défini et déterminé l'art de Léopold Sédar Senghor et qui cristallisent la quintessence de son œuvre littéraire et poétique. Après avoir lancé le mouvement de la négritude dans les années 1930 pour combattre la domination coloniale et affirmer les valeurs culturelles noires, Senghor dont l'idéal humaniste n'est plus à démontrer, publie en 1945 "Chants d'ombre" où les thèmes abordés attestent un engagement sans faille pour une meilleure considération de la race noire. La présente étude se propose d'analyser les thèmes que Senghor a abordés dans "Chants d'ombre" mais également le style d'écriture et la versification spécifiques à cette aventure poétique.

Mots-clés :

poésie, négritude, civilisation, métissage, langue française.



Analysis of the Shadow songs of Léopold Sédar Senghor

Dr Momar Diop
University of Saint-Louis, Senegal

Abstract:

Nostalgia, suffering and loneliness are concepts that have defined and determined the art of Léopold Sédar Senghor and which crystallize the quintessence of his literary and poetic work. After having launched the movement of negritude in the 1930s to fight colonial domination and assert black cultural values, Senghor, whose humanist ideal no longer needs to be demonstrated, published in 1945 "Chants d'ombre" where the themes addressed attest to an unwavering commitment to better consideration of the black race. The present study proposes to analyze the themes that Senghor broached in "Chants d'ombre" but also the style of writing and the versification specific to this poetic adventure.

Keywords:

poetry, negritude, civilization, métissage, French language.

Reçu le : 14/4/2018 - Accepté le : 9/7/2018
modupon2@yahoo.fr



Léopold Sédar Senghor fut l'un des écrivains les plus illustratifs de la période précoloniale. Son appartenance à la Négritude est sous-tendue par sa volonté à défendre les valeurs culturelles nègres et surtout ce dynamisme à démontrer à l'occident que l'Afrique a bel et bien une civilisation capable de rivaliser toute autre. Il a alors utilisé son art pour peindre l'authenticité de la race noire, les valeurs sociopolitiques des nègres mais également pour dénoncer la situation dévastatrice issue de la colonisation avant d'exprimer son pardon et de plaider pour une civilisation de l'universel, un monde fondé sur un rendez-vous du "donner et du recevoir".

La présente étude se propose d'analyser d'une part les différents thèmes de son recueil poétique phare publié en 1945, "Chants d'ombre". D'autre part, elle passe en revue le style avec lequel le poète transmet ses messages avec particulièrement une rupture avec les règles classiques de la versification française.

1 - Vie et œuvre de Léopold Sédar Senghor :

Léopold Sédar Senghor est né le 9 Octobre 1906. Son père Basile Djogoye fut un commerçant aisé et cousin de Bour Sine Coumba Ndofféne Diouf. Sa mère Gnilane Bakhoum aurait de lointaine origine Peulh.

A l'âge de 7 ans, il est chez le Père Dubois de la mission catholique de Joal pour faire ses premières années d'école française. En 1914, il est à l'internat de Ngazoville à l'école des pères du Saint Esprit. Sa première vocation fut d'être prêtre. En 1922, il fréquente le collège Libermann, et en 1926, il passe trois mois en classe de seconde puis en première à la cour Laïque d'enseignement secondaire. C'est en 1928 qu'il obtient son Baccalauréat, et en 1929, la demi-bourse qui lui permet de continuer ses études en France au Lycée Louis le Grand où il se trouve avec Georges Pompidou. En 1938, il enseigne au Lycée Saint-Maure de Fossé et il continue en même temps ses études en

langue et civilisation négro-africaine à l'école des hautes études supérieures de Paris. C'est à cette période qu'il rencontre Aimé Césaire et avec qui il élabore la théorie de la Négritude. En 1939, c'est le début de la deuxième guerre mondiale, Senghor est sous les drapeaux en tant que soldat de la deuxième classe. Le 20 Juin 1940, il est entre les mains des Allemands. "C'est au cours de sa captivité (Juin 1940 à février 1942), en écoutant les chants de ses compagnons africains qu'il prend pleinement conscience de la spécificité de la poésie négro-africaine"[(1)] selon Jean René Bourrel. Démobilisé pour cause de maladie des yeux, il retrouve sa vie de professeur et intègre le Fond National Universitaire, un mouvement de résistance. C'est à partir de 1945 qu'il fait ses premiers pas en politique en intégrant le Bloc-Africain dirigé par Lamine Gueye.

Senghor est le premier noir agrégé en grammaire en 1935, le premier président du Sénégal, le premier africain a accédé à l'académie française en 1983. Il s'éteint le 20 décembre 2001.

Senghor est l'auteur de Chants d'ombre (1945), Hosties Noires (1948), Ethiopiques (1956), Nocturne (1962), Lettre d'Hivernage (1972). Il est également l'auteur de nombreux discours et essais rassemblés en 7 volumes sous le titre de liberté.

2 - Genèse et analyse de l'œuvre Chants d'ombre :

Publié en 1945, "Chants d'ombre" est le premier recueil de poésie de Senghor. Il s'explique à partir de facteurs culturels, littéraires et historiques. En effet, il faut remonter dans les années 1930 pour comprendre l'intention du poète en publiant cette œuvre. Il s'agit d'abord de son engagement dans la défense de l'identité culturelle noire et son adhésion sans faille à la Négritude qui, comme il le dit, est "le patrimoine culturel, les valeurs et surtout l'esprit de la civilisation négro-africaine".

Sur le plan littéraire, "Chants d'ombre" se présente comme un recueil de chants, car pour Senghor, la poésie est avant tout un chant. C'est pourquoi il indique souvent les instruments qui

doivent accompagner ses poèmes.

Et enfin, sur le plan historique, "Chants d'ombre" apparait comme une réponse au vide culturel dont on a taxé l'Afrique mais également une réaction contre la fameuse mission civilisatrice de l'occident.

Par ailleurs, le titre "Chants d'ombre" procède de la signification que l'auteur donne à la poésie et du symbolisme africain. Senghor affirme en effet s'être largement inspiré des poétesses de son village natal. Les chants gymniques (chants qui accompagnent les manifestations sportives) organisés à la fin des saisons des pluies donnaient l'occasion aux femmes de se surpasser. Retenons que le don de la poésie est inné chez la femme africaine.

En outre, en Afrique, et particulièrement dans le royaume du Sine, toute activité est accompagnée de poésie, c'est-à-dire de création artistique. Fidel à son terroir, Senghor estime qu'un poème est avant toute chose un chant destiné à quelqu'un. Ce chant a pour vertu d'invoquer, d'appeler quelqu'un, de magnifier. Aussi comprend-on que les manifestations sportives, en particulier les scènes de lutte soient accompagnées de poésie. Celle-ci permet au champion d'exhiber ses qualités athlétiques, sa ruse, mais aussi sa grandeur de cœur. Et en définitive, la poésie entraine l'élévation et c'est pourquoi au royaume de Sine même la guerre est accompagnée de poésie.

Le terme "ombre" a une signification plus mystique : en Afrique, l'exécution d'une œuvre est entourée d'ombre dont le sens est multiple.

Dans un monde à civilisation ésotérique (réservé à l'initié), toute création est réservée à une classe bien définie. Pour créer il y a lieu de se retrancher dans le bois sacré, le sanctuaire du sorcier ou du prêtre, l'atelier de l'ouvrier, etc.

Aussi, l'ombre, prélude à la nuit, est le moment où les humains cessent toute activité et, où les esprits commencent à sortir de leur retraite. Ainsi, cette ombre en se cristallisant

devient nuit propice aux souvenirs et à la méditation : souvenir des parents et amis, de la réalité quotidienne, des ancêtres disparus qui continuent cependant à participer à la vie de la société.

Les "Chants d’ombre" sont donc des chants de communion avec ceux qui ne sortent plus, ceux qui sont dans l’ombre. C’est le lien pour le poète Senghor, de dénoncer un certain nombre d’anomalies qui, peut-être, contribuent à la disparition physique, morale et même psychologique : la colonisation et ses conséquences.

Le recueil "Chants d’ombre" est composé de 17 poèmes courts et de 3 longs poèmes : "Que m’accompagnent Koras et Balafons"(2), "par-delà Eros"(3) et "Le retour de l’enfant prodigue"(4).

3 - Analyse des thèmes abordés :

Les thèmes dans "Chants d’ombre" sont divers et semblent expliciter les intentions de Senghor. Entre autre nous pouvons distinguer le thème de la nostalgie, du lyrisme personnel et celui de la représentation des valeurs culturelles nègres et des valeurs sociopolitiques.

1. Le thème de la nostalgie :

Il est d’une importance capitale dans le recueil car inhérent à la période de l’exil européen. C’est un moyen pour le poète grâce à l’écriture de retourner à ses sources, à sa culture (scène de promenade de son terroir, évocation de la femme noire, des cérémonies familiales) le royaume d’enfance (terroir sérère) répond à cette même préoccupation, celle-là même qui consiste à renouer avec les valeurs primitives de son monde et à oublier l’hostilité et l’agression du monde occidental.

Au moment où Senghor compose ce recueil, il se trouve en France où il souffre de la solitude et même de l’indifférence. Il peint clairement cette situation dans un poème intitulé "In mémorial" à travers ces propos : "j’ai peur de la foule de mes semblables au visage de pierre"(5).

2. Le lyrisme personnel :

Ce thème permet au poète de créer la vision du nègre par rapport à sa psychologie et son univers socioculturel. C'est ainsi que dans "Ouragan"(6), Senghor fait allusion à sa faculté de création tout en représentant sa personnalité par la fuite du temps. Ce poème lui permet de montrer l'originalité par laquelle le poète nègre trouve son inspiration. A travers le poème "Tout le long du jour"(7), c'est la présentation de la vie quotidienne de son royaume d'enfance avec ses activités diverses et purement nègres. Dans "Totem"(8) son lyrisme prend une dimension surnaturelle voire mystique. En effet, il y montre une réalité propre au cadre nègre d'où la relation réciproque entre l'homme et son ange gardien constitue un facteur d'équilibre pour l'un et pour l'autre. Senghor n'est pas seulement optimiste, il est marqué de manière profonde par le pessimisme (cf. Liberté, c'est le temps de partir, visite) où il exprime sa mélancolie et son angoisse existentielle dû au manque de liberté et l'incarcération, au non-sens de la vie ou par le fait qu'il se trouve seul dans l'univers occidental coupé de son royaume d'enfance.

C'est pourquoi il tentera avec la poésie de retrouver l'atmosphère au village natal avec des poèmes comme "Joal"(9) et "Nuit de Sine"(10). Il faut dire que les souvenirs d'enfance lui rappellent un paradis où règnent l'harmonie et la joie. Cet univers s'oppose au monde occidental dans lequel l'individualisme et l'égoïsme dominent. L'une des préoccupations de Senghor a été de surmonter ce dilemme que sa situation ambigüe de métis culturel ne pouvait manquer de faire surgir : être africain ou européen, noir ou blanc, tel était en effet l'alternative : "choisir ! Et délicieusement écartelé Koras et Balafons" dira-t-il dans le poème "que m'accompagnent Koras et Balafons".

3. La représentation des valeurs culturelles nègres :

Selon certains critiques, "Chants d'ombre" n'est que la définition objective et sociologique de la négritude d'après

Senghor. "Chants d'ombre" apparait dès lors comme étant l'ouvrage qui signe le prélude de ce mouvement idéologique et culturel. C'est pourquoi on retrouve dans l'ouvrage les différentes valeurs nègres, valeurs liées à la race, au domaine politique et à l'esthétique nègre. La race noire constitue le pilier dans la poésie négro-africaine d'ailleurs tout comme dans "Chants d'ombre" où il s'agit de procéder à une représentation idéalisée de cette race au point d'en tirer une fierté par sa valeur symbolique. Ainsi dans "femme noire"(11) le poète magnifie le personnage féminin qui est le symbole même de la beauté sur toutes ses formes. En faisant une description plastique de la femme noire, Senghor célèbre en même temps ces vertus morales, sensuelles et esthétiques.

Il pousse la célébration au point de lui donner une valeur céleste ou mystique. Dans "Le message"(12), on retrouve cette même idéalisation de la race noire et c'est l'occasion pour le poète d'opposer le matérialisme et la perversion des valeurs occidentales à l'humanisme des coutumes nègres. Donc, à travers ces textes, le poète montre de manière claire sa préférence pour la race noire. Cette célébration de la race noire se retrouve également dans "le retour de l'enfant prodigue" et dans "Par-delà Eros".

4. Les valeurs sociopolitiques :

Elles sont également idéalisées. Ainsi dans "Que m'accompagnent Koras et Balafons", le poète insiste sur l'équilibre, l'entente et les relations harmonieuses qui existent entre l'autorité politique et le corps social. En effet, il existe un réel dialogue, une considération mutuelle entre le roi et le peuple. Ce respect mutuel est le garant de la stabilité sociale du terroir sérère (cf. échange de cadeau entre le roi Coumba Ndofféne et le père du poète). La fierté militaire tout comme l'équilibre économique (relation intime entre paysan et terre) concourent à recréer une société aux structures sociales stables.

Le poète se sent honoré en faisant ressortir le beau nègre

dans ses poèmes grâce à une représentation empruntée à l'Art plastique ou à la sculpture. "Neige au Paris"[13] est l'occasion pour le poète de montrer que la couleur blanche est symbole du mal, de chose sinistre, de la violence de l'instabilité alors que le noir symbolise la vie, l'équilibre. C'est cette même signification du noir, une incarnation de l'humanisme nègre, un symbole de pureté et communion, de solidarité d'harmonie que l'on retrouve dans "Prière au Masque".

5. Dénonciation et pardon :

Le pèlerinage aux sources ancestrales n'éloigne pas le poète des réalités contemporaines, et contrairement à l'image élégiaque qu'on s'en fait quelque fois, la démarche de Senghor n'est exempte ni d'amertume, ni de lucidité. Ainsi, dans un texte comme "Neige sur Paris", le phénomène météorologique, surprenant pour le nègre de la savane, est surtout l'occasion pour le poète d'énoncer un certain nombre de griefs à l'égard de la France. D'ailleurs dans le poème "Le message", écrit à l'occasion d'un retour momentané au Sénégal, l'auteur dresse l'acte d'accusation de l'assimilation culturelle.

Mais sa volonté de pardonner, après avoir récriminé la France, l'amène souvent à la réconciliation et à l'acceptation de l'Autre. Le poème "Neige sur Paris" par exemple dépeint en partie le tableau des peines que l'occident a infligées à l'Afrique depuis la période de l'esclavage jusqu'à la colonisation. L'affreux spectacle est la représentation d'un continent abattu et soumis aux cruautés de l'envahisseur. Et l'extorsion des biens du continent a tôt fait de mener l'Afrique vers le désastre. Et pourtant, en dépit de toutes ces tribulations, la résolution du poète demeure la volonté pacifique. En attestent ces propos extraits de "Neige sur Paris" : "Seigneur, je ne sortirai pas ma réserve de haine, je le sais, pour les diplomates qui montrent leur canines longues et qui traqueront la chair noire".

Ainsi, Senghor prêche l'absolution des offenses perpétrées par l'Europe contre le monde noir.

4 - Style et versification :

"Chants d'ombre" est une poésie libre. Le recueil ne se soumet à aucune règle de la versification classique. Conjonction de l'image et du rythme, c'est là un des traits essentiels de l'art de Senghor. L'image chez lui n'existe pas en tant que telle, elle est le résultat, l'épanouissement et la dynamique rythmique, et elle se détermine par rapport à l'utilisation de la métaphore. Cette dernière occupe une place très importante dans la poésie de Senghor.

Ainsi comme le souligne Mohamed Boughali dans son ouvrage Introduction à la poétique de Léopold Sédar Senghor, la métaphore chez Senghor "travaille à déplacer le minimum de langage vers un maximum de sens et d'expression"(14). L'image occupe une place très importante dans l'écriture poétique de Senghor, d'où le recours quasi systématique à la métaphore qui, en associant une idée à une image, fait passer l'idée de l'abstraction à la concrétisation. Mais comme le précise toujours Boughali "l'image et la métaphore ne sont pas, quoique logées à la même enseigne de l'imaginaire, forcément de même nature. Il est souvent nécessaire de produire de véritables chapelets d'images pour accéder à l'espace de la métaphore"(15).

De ce fait, on retrouve chez Senghor ce que Boughali appelle une "métaphore composite" car faisant appel à une heureuse complémentarité des idées.

La musique est aussi un des principaux éléments constitutifs de la poésie de Senghor. Il en est d'ailleurs conscient : "je persiste à penser que le poème n'est accompli que s'il se fait chant, parole et musique en même temps"(16). Il faut également remarquer que le rythme essentiel du poème négro-africain, celui qui lui donne son caractère particulier "est non celui de la parole, mais des instruments de percussion qui accompagnent la voix humaine, plus exactement de ceux d'entre eux qui marquent le rythme de base".

Pour conclure, "Chants d'ombre" constitue dans son

ensemble un recueil de la renaissance du monde noir. Léopold Sédar Senghor lui-même se présente comme l'acteur du mouvement de la Négritude en retraçant les péripéties de son existence. Dans ce recueil, il limite les grandes étapes de cette péripétie à l'enfance qu'il a qualifiée d'édénique.

"Chants d'ombre" réunit plusieurs éléments des valeurs culturelles de l'Afrique noire, s'articulant si bien qu'ils semblent constituer un système idéologique fermé. Senghor dévoile la négritude en éclairant le lecteur sur l'extrême richesse des valeurs culturelles africaines.

Il a pu réussir sa mission poétique par l'usage d'une langue d'emprunt en insistant sur sa maitrise du français qu'il manipule à sa guise en lui imprimant forme et contenu d'inspiration profondément africaine.

Notes :

1 - J.-R. Bourrel, P. Brunel et F. Giguet : Léopold Sédar Senghor, Association pour la diffusion de la poésie française, Université du Michigan 2006, p. 55.
2 - L.-S. Senghor : Chants d'ombre, Editions Seuil, Paris 1945, p. 39.
3 - Ibid., p. 64.
4 - Ibid., p. 69.
5 - Ibid., p. 9.
6 - Ibid., p. 12.
7 - Ibid., p. 16.
8 - Ibid., p. 33.
9 - Ibid., p. 19.
10 - Ibid., p. 17.
11 - Ibid., p. 21.
12 - Ibid., p. 24.
13 - Ibid., p. 29.
14 - M. Boughali : Introduction à la poétique de Léopold Sédar Senghor, Editions Afrique-Orient, Casablanca 1996, p. 60.
15 - Ibid., p. 33.
16 - L.-S. Senghor : Postface à Ethiopiques, Editions du Seuil, Paris 1990, p. 168. Voir, R. Gnalega : Senghor et la Francophonie, In Ethiopiques, N° 69, Hommage à Léopold Sédar Senghor, 2e semestre, 2002, pp. 179–189.

Références :

1 - Boughali, M.: Introduction à la poétique de Léopold Sédar Senghor, Editions Afrique-Orient, Casablanca 1996.

2 - Bourrel, J.-R. et al.: Léopold Sédar Senghor, Association pour la diffusion de la poésie française, Université du Michigan 2006.

3 - Gnalega, R.: Senghor et la Francophonie, In Ethiopiques, Nº 69, Hommage à Léopold Sédar Senghor, 2e semestre, 2002.

4 - Senghor, L.-S.: Chants d'ombre, Editions Seuil, Paris 1945.

5 - Senghor, L.-S.: Postface à Ethiopiques, Editions du Seuil, Paris 1990.



Revue Annales du patrimoine, N° 18, 2018, pp. 81 - 95
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

Etude architecturale et historique numérisation du patrimoine en Tunisie

Dr Aida Hermi
ENAU de Tunis, Tunisie

Résumé :

Le travail porte sur l'étude et l'analyse des Domus, un patrimoine architectural datant de la période romaine en Tunisie. Cette recherche aborde les questions de l'inventorisation du patrimoine à l'intersection des plusieurs champs : analyse architecturale, structuration et classification. Les objectifs de la recherche sont orientés vers la caractérisation de l'architecture romaine par une procédure de reconnaissance, identification et modélisation. Cet article souhaite présenter deux parties principales. Une première étape qui concerne l'inventaire architectural des Domus de la Tunisie romaine. Cette partie adapte une méthode d'intervention opératoire consistant à une identification du bâti patrimonial de l'étude. La deuxième partie aborde les questions relatives à l'analyse formelle de la typologie visant à définir des caractéristiques comparables.

Mots-clefs :

patrimoine, Domus, ruines romaines, architecture, Tunisie.



Architectural and historical Study heritage digitization in Tunisia

Dr Aida Hermi
ENAU of Tunis, Tunisia

Abstract:

The work focuses on the study and analysis of the Domus, an architectural heritage dating from the Roman period in Tunisia. This research addresses questions of heritage inventory at the intersection of several fields: architectural analysis, structuring and classification. The objectives of the research are directed towards the characterization of Roman architecture by a procedure of recognition, identification and modeling. This article wishes to present two main parts: A first step which concerns the architectural inventory of the Domus of Roman Tunisia. This part adapts an operative intervention method consisting of an identification of the heritage building of the study. The second part addresses questions relating to the formal analysis of the typology aimed at defining comparable characteristics.

Reçu le : 18/5/2018 - Accepté le : 13/7/2018
aida.hermi@gmail.com

Keywords:

heritage, Domus, Roman ruins, architecture, Tunisia.



La civilisation romaine a laissé de nombreuses traces archéologiques en Tunisie depuis son occupation après la destruction de Carthage en 146 avant J.-C. L’architecture romaine constitue une principale partie de cet héritage civilisationnel. Elle a fait ses preuves tant à travers les prouesses techniques, qu’à travers la qualité des espaces aussi bien publics que privés qu’elle a produits. La solidité des constructions a permis à un certain nombre d'entre elles de résister aux assauts du temps et des hommes, parfois grâce à des détournements fonctionnels qui ont évité qu'elles ne soient considérées que comme des carrières de pierre faciles à exploiter ce qui fut assez souvent le cas. Cette architecture bien qu’elle s’inspire de l’architecture grecque, elle n’en est pas une forme attardée. Elle a réussi à créer son propre langage et sa propre originalité.

Etudier cette architecture peut être édifiant et peut apporter des éclairages intéressants aussi bien sur l’habitat romain que sur son rapport avec son contexte urbain et social puisqu’il est considéré selon F. Baratte[(1)] comme "un puissant moteur de la romanisation". En plus, il ne faut pas oublier que la maison peut être également considérée comme une "métaphore matérielle, sociale et mentale"[(2)] des sociétés. C’est dans ce sens qu’un travail sur la maison romaine peut nous aider à combler certaines lacunes afin de mieux comprendre l’organisation d’une architecture romaine spécifique en tant que manifestation d’une certaine organisation sociale et d’un savoir et savoir-faire propres à cette civilisation.

Ce travail s’inscrit dans un contexte national marqué par une volonté d’utiliser de nouvelles technologies de l’information et de la communication avec l’introduction de nouveaux outils de gestion d’informations du patrimoine bâti tunisien[(3)] et par un

intérêt pour mettre en valeur et conserver une architecture antique. En plus, proposer une nouvelle approche qui pourra apporter un renouvellement des moyens d'étude des Domus, semble aujourd'hui fort nécessaire vu que cet important patrimoine représente un enjeu de mise en valeur. Même si la nature des données sur lesquelles notre étude a porté sont qualifiées comme étant des données incertaines, hétérogènes, et en partie lacunaires, ce type d'architecture représente pour l'étude un contexte à la fois riche et complexe.

Un jeu de 32 maisons romaines construites depuis 146 avant J.-C. jusqu'à 439 après J.-C., réparties dans 13 villes de la Tunisie, a été choisi pour cette expérience. Il s'agit des demeures des catégories aisées ou riches de la population.

1 - Corpus et matériaux d'étude :

1. Définition d'une Domus :

Une Domus est une habitation urbaine unifamiliale de l'antiquité romaine. Le terme Domus est très ancien : il remonte à une étymologie indo-européenne (dom) qui désignait la famille sur deux générations, et tire son origine de la racine (dem), construire. La Domus est donc la maison familiale romaine, dont le chef de famille porte le nom de dominus(4). C'est la maison de l'aristocrate ou de notable urbain qui y habite avec sa familia, c'est-à-dire avec l'ensemble de ceux qui dépendent de lui, sa famille au sens où nous l'entendons et ses esclaves. "Les Domus sont les maisons individuelles typiques des villes méditerranéennes, à un ou deux étages, fermées vers l'extérieur et ouvertes vers les espaces intérieurs ; elles comprennent une série de pièces à destination fixe, regroupées autour de l'atrium ou du peristilium et couvrent une surface de 800 à 1000 m². Elles sont réservées aux familles les plus riches"(5). Pour la Domus plusieurs historiens et chercheurs(6) en distinguent deux types : la maison à atrium et la maison à péristyle.

- La maison à atrium :

L'ancienne maison romaine à atrium était une maison

élémentaire, sans luxe. Par piété pour les ancêtres, les riches Romains la conservent. A l'origine, l'atrium était le centre de la vie de la maison. Ensuite, avec l'apparition du péristyle, jardin luxuriant, le centre de la vie familiale s'est déplacé vers ce nouveau lieu.

- La maison à péristyle :

Au contact des Grecs, à partir du II^{e} siècle après J.-C., les Romains aisés se font construire de véritables hôtels particuliers, avec péristyle et jardin. D'où l'apparition de la maison à péristyle. Nous rappelons que ces maisons à péristyle sont bien connues par les fouilles réalisées à Pompéi(7). La maison pompéienne typique était composée de deux éléments principaux : l'atrium, d'origine italique, et le peristylium, d'origine hellénistique.

2. Choix du corpus :

La Tunisie romaine comptant au total 136 Domus, réparties sur 19 villes antiques. En raison de l'état actuel des maisons romaines en Tunisie, un grand nombre d'éléments ayant été perdus anciennement ou plus récemment. La difficulté pour le choix réside désormais dans l'extrême dispersion des vestiges même si certaines traces peuvent être distinguées. Il ne sera question ici que de choisir des spécimens représentatifs et d'en extraire des échantillons répartis sur tout le territoire de la Tunisie romaine afin d'assurer une diversité et homogénéité architecturales de l'objet d'étude. Nous avons arrêté un choix d'une trentaine Domus réparties dans 19 villes de la Tunisie romaine. Nous avons constaté que les villes de : Bulla Regia, Thsdrus, Thugga, Thuburbo Maius, Utica et Carthage possèdent le plus grands nombre des spécimens retenus dans le corpus. Ces villes romaines conservent jusqu'à ce jour un répertoire important de gisements encore perceptibles, alors que les autres villes romaines possèdent un nombre moins important en termes d'éléments du corpus à étudier. La représentativité de ce corpus est discutée et justifiée par des critères de distribution spatiale

(répartition géographique) et temporelle (représentativité historique).

2 - Numérisation du patrimoine :

Face à la situation délicate actuelle des Domus romaines en Tunisie, mais aussi dans le but de réinsérer ces vestiges dans un programme de sauvegarde et de protection du patrimoine, il a été utile de chercher à concevoir et à constituer un outil facilitant la protection, la gestion du patrimoine et la mise en valeur de ces maisons. L'inventaire est l'une des priorités pour tout travail sur le patrimoine culturel. C'est la condition de sa connaissance, sa préservation et sa valorisation(8).

La mise en place d'un support actualisable et interactif d'enregistrement, de gestion et de stockage d'informations permettant de décrire et d'analyser la situation actuelle des vestiges, nous permet de constituer un instrument privilégié de connaissance et d'analyse des réalités architecturales de ce patrimoine. Un système d'information "S.I.", nous est apparu comme le meilleur outil envisageable d'intérêt patrimonial, répondant à ces fonctions et à ces exigences, puisqu'il permet de rapporter à ces vestiges toutes les informations utiles, aussi bien quantitatives que qualitatives. Il s'agit ici de chercher à savoir Quelles sont les conditions et les étapes de l'élaboration d'un SGBD (Système de Gestion de Base de Données) et de sa mise en œuvre ?

1. Présentation générale d'un SGBD :

Un système de gestion de base de données (SGBD) est un outil informatique permettant aux utilisateurs de structurer, d'insérer, de modifier, de manière efficace des données spécifiques, au sein d'une grande quantité d'informations, stockées sur mémoires secondaires partagée de manière transparente par plusieurs utilisateurs. Un système de gestion de bases de données (SGBD) est un logiciel de haut niveau qui permet de manipuler les informations stockées dans une base de données. Les SGBD peuvent être dit : hiérarchique, réseau,

orienté objet et relationnels. Nous avons choisi le modèle relationnel comme formalisme de représentation de données. Les données sont enregistrées dans des tableaux à deux dimensions (lignes et colonnes). La manipulation de ces données se fait selon la théorie mathématique des relations.

2. Modélisation d'une base de données :

En s'appuyant sur la méthodologie proposée, on présente une combinaison de plusieurs techniques et outils utilisés. Nous présentons la méthodologie générale de création d'une base de données. Nous traitons une approche de modélisation nécessaire pour proposer un modèle de données qui servira de base à l'implantation du modèle relationnel au sein du système de gestion. Cette méthodologie suit trois phases essentielles :

1 - La phase de conception dans laquelle nous avons répertorié tous les concepts et les relations entre concepts. Les apports de cette étape concernent la structuration des données non seulement hétérogènes mais aussi le plus souvent incomplètes, incertaines, voire contradictoires. Le résultat de cette phase est le modèle conceptuel obtenu par l'utilisation d'un formalisme. Nous avons choisi pour cette phase la méthode Merise (entité/association)(9).

2 - La phase logique qui permet de traduire le modèle conceptuel en un modèle logique correspondant à un SGBD cible. Nous avons choisi comme formalisme le modèle relationnel. Cette traduction est réalisée à l'aide d'un ensemble de règles.

3 - La phase physique qui implémente le modèle logique et définit l'ensemble des structures d'optimisation de requêtes. C'est sur la base du modèle physique que seront insérées les données suivant la structure définie par le modèle implanté (table et relations entre tables). L'information de cette base est alors accessible et interrogeable aisément à partir du PHP MySQL choisi(10).

Cette approche repose sur trois étapes ou niveau d'analyses réalisées de manière séquentielle. Elles servent à guider la

modélisation du monde réel vers une base de données. L'approche permet de modéliser le monde réel selon un formalisme. Nous avons choisi la méthode Merise pour ce qui est du modèle conceptuel. Le résultat de cette approche étant de définir le modèle physique, c'est à dire la description en langage SQL des différents éléments de la base de données qui seront implantés dans un SGBD (Système de Gestion de Base de Données) tel que MySQL. C'est sur la base du modèle physique que seront insérées les données suivant la structure définie par le modèle implanté (table et relations entre tables). Le contenu de la base de données peut ainsi être interrogé par des requêtes telles que les opérations de sélection, d'intersection, etc.

Cette méthode consiste à exploiter les potentialités offertes par les nouvelles technologies de l'information. L'élaboration d'un SGBD, comme celle de tout outil cognitif, est une démarche qui contient en elle-même une composante de réflexion et de recherche, en particulier sur les sources d'informations elles-mêmes, leur production et leur qualité. Dans le contexte actuel où les sources documentaires sont fragmentaires et dispersées, un SGBD constitue un instrument fédérateur puissant de rassemblement et de production, raisonné d'informations et un moyen d'évaluer les manques dans ce domaine.

Dans le cadre qui nous intéresse ici, grâce à l'inventaire et à ses données, indispensables pour entreprendre une analyse suffisamment fine de l'architecture des maisons romaines, nous avons constitué un outil privilégié de connaissance de l'architecture et d'aide à la production de données. Cet inventaire a apporté un premier niveau d'information sur les Domus.

L'inventaire étant maintenant réalisé et une importante quantité d'informations de nature extrinsèque relatives aux vestiges étant recueillie et insérée dans la base de données du SGBD, il reste à analyser l'architecture de ces Domus.

3 - Etude architecturale :

La démarche que nous adoptons a pour finalité d'analyser

l'architecture des Domus de la Tunisie romaine. Elle s'opère dans le cadre de ce qu'on appelle analyse typologique. Le terme typologie comprend une signification vaste qui se retrouve essentiellement dans la notion de classification. Les travaux menés soulignent la nécessité de connaissance de l'objet étudié avant de passer à son interprétation. Cette phase de connaissance suppose l'élaboration de types, "objet abstrait, construit par l'analyse, qui rassemble les propriétés essentielles d'une catégorie d'objets réels et permet d'en rendre compte avec économie"(11). La classification des Domus romaines est liée donc à une analyse morphologique et architecturale du bâti pour identifier et extraire les informations nécessaires à la description des objets architecturaux. Pour cela, il est indispensable d'élaborer des outils d'analyse efficace et de les vérifier. Les interprétations et réponses sont certes d'ordre morphologique mais elles pourront déboucher par la suite sur des questions d'ordre historique et spatial plus large.

1. Analyse morphologique de la Domus romaine :

La description de la Domus fait appel à plusieurs paramètres caractéristiques qui sont aussi utilisés pour décrire des objets d'art dans différents domaine, dont notamment celui de l'archéologie(12). Nous pouvons classer ces variables caractéristiques, en distinguant d'une part les paramètres intrinsèques (lisibles directement sur l'objet) et d'autre part les propriétés extrinsèques (données extérieures n'appartenant pas à l'objet et à lui seul).

Néanmoins, il est important de souligner que si nous voulons permettre des comparaisons visuelles et ainsi mieux comprendre les variations, nous avons besoin de définir clairement pour chaque structure ses paramètres spécifiques. Aussi, il est possible, au niveau de l'analyse, de distinguer et identifier les structures architecturales pour mieux comprendre leurs articulations. Tel est le principe de l'analyse morphologique (lecture des formes), les décomposer en éléments pour les

étudier en eux-mêmes, dans leur cohérence propre, puis les recomposer pour étudier leurs relations spécifiques.

2. Système de codage :

Dans le but de pouvoir identifier des organisations comparables des Domus que nous nous proposons d'étudier, nous devons repérer d'abord des entités constantes dans ces Domus et mettre en évidence, par la suite, les variations de leurs compositions.

Afin de formaliser la structure morphologique et pour comprendre l'organisation spécifique de ses segments constitutifs et de leurs attributs, nous avons choisi de décrire d'abord la structure principale, ensuite les segments secondaires(13) et ainsi de suite jusqu'à un certain niveau de détail suffisant à enregistrer les variations observées sur le corpus. Le but est de systématiser la description et d'établir un système de codage(14) permettant de choisir au cours de l'analyse comment rattacher tout élément à une classe d'éléments homologues en toute rigueur.

Le système de codage que nous avons adopté est directement lié à la segmentation qui considère les discontinuités morphologiques de la Domus. Afin de repérer les lyses(15) manifestes, nous avons émis l'hypothèse que la structure de la Domus comportait trois composantes principales distinctes :

- Les espaces ouverts,
- Le triclinium,
- Les pièces d'habitation.

3. Segmentation et modèle structural :

Le modèle structural est organisé de façon modulaire, en deux ensembles rectangulaires distincts qui se juxtaposent : le secteur de l'atrium puis celui du péristyle. Chaque structure pourra être codée par une succession de lettre de A à G, sauf les cours codées par une lettre chiffrée, soit cour à péristyle ou cour à atrium. Nous citons les différentes structures :

- A1 : Impluvium,
- A2 : Hortus,

- B1 : Atrium,
- B2 : Péristyle,
- C : Les pièces d'habitation,
- D : Triclinum,
- E : Commerce,
- F : Etage,
- G : Thermes privé.

L'étude a donc construit un modèle structural des spécimens, qui dessine une représentation systématique[16], car il est applicable à toutes les occurrences rencontrées. Cette modélisation offre ainsi l'avantage de la récurrence et la possibilité de comparer tous les spécimens les uns avec les autres. L'originalité de ce modèle structural réside dans la présence ou l'absence de ces structures, voire dans leur dédoublement.

Nous avons obtenu d'après l'analyse trois familles bien distinctes, et dans chacune il existe des sous familles. Nous remarquons que pour chaque famille, il existe des invariants :
- 1ere famille : groupement A1+A2+B1+B2+C+D+E+F+G,
- 2eme famille : groupement A2+B2+C+D+E+F+G,
- 3eme famille : groupement A1+ B1+ C+D+E.

Toutes ces familles se différencient les unes des autres par la présence et l'absence de quelques composantes. Les spécimens sont repartis en trois grands types. Nous utilisons comme critère de répartition ; la cour centrale :
- Type 1 : Concerne les maisons les plus luxueuses qui s'organisent en deux parties : la partie privée et la partie publique,
- Type 2 : Englobe les grosses maisons à péristyle,
- Type 3 : Concerne les maisons qui s'organisent autour d'une cour centrale : l'atrium.

Pour chaque famille nous construisons un modèle structural représentatif qui regroupe toutes les composantes spécifiques à cette même famille.

4 - Interprétation des résultats obtenus :

L'analyse morphologique des "Domus" de la Tunisie romaine a mis en évidence trois grandes catégories structurales qui ne sont pas toutes également représentatives du corpus. Nous avons établi des classifications typologiques significatives. Elle a permis de repérer sur chaque structure des traits caractéristiques. Il faut s'interroger sur les différences structurales que nous avons distinguées ?

Nous avons expliqué l'organisation structurale ainsi mise en évidence par des interprétions de trois ordres : historique, spatial et emplacement géographique. D'abord, historiquement et en croisant les classes de structures obtenues avec des classes de dates significatives, nous avons remarqué que la structure morphologique évolue avec le temps et qu'il existe des structures majoritaires du corpus sont aussi dominantes à chaque période de temps à l'exception du type 2. Sur le plan spatial et en vue d'observer les régularités et les différences des Domus par rapports à leurs emplacements dans les villes romaines en Tunisie, nous avons examiné les variations spatiales des classes de structures correspondant à certaines distributions par ville. Nous avons montré que la structuration de chaque maison pourrait s'insérer dans un type de structure particulier. Si nous rapprochons les combinaisons mettant en évidence les structures et leurs formes d'un côté et les villes et les dates, de l'autre, nous remarquons des groupements significatifs. En effet, c'est dans les sites de l'intérieur que l'on découvre les grandes Domus à péristyle. Ce modèle regroupe des formes plus variées et diversifiées. Elles ne sont pas construites dès la fondation de la ville (II^{e} siècle avant J.-C. et le IV^{e} siècle après J.-C.), alors que les Domus de petite taille de la troisième catégorie appartiennent aux premières phases d'occupation des sites, ne dépassant pas le début du III^{e} siècle après J.-C.et regroupe les formes qui révèlent des Domus romaines moins grandioses et qui occupent les villes secondaires de la Tunisie. Autrement dit,

chaque structure présente des caractéristiques spécifiques qui pourraient expliquer sa situation. Enfin, cette étude a permis démontrer comment les romains s'inspirent par l'utilisation de certaines modalités structurales et comment plusieurs structures sont influencées des concepteurs d’autres civilisations.

Conclusion :

Le travail de cette recherche s’inscrit dans le mouvement général de l’introduction de nouvelles technologies et méthodes de recherche pluridisciplinaires dans l’étude du bâti patrimonial. L'approche générale a comporté deux étapes principales interdépendantes l'une de l’autre : inventaire et analyse. Dans un premier volet de cette thèse, nous avons réalisé l'inventaire patrimonial des Domus de la Tunisie romaine depuis 146 avant J.-C. jusqu'à 439. Cette première partie était nécessaire pour constituer le matériau de l'étude. Elle a permis l'observation et l'analyse des unités d'étude retenues sur ces Domus. A partir de l'inventaire, nous avons constitué une base de données relationnelle rattachée à un Système de Gestion de Base de Données (SGBD), dans lequel nous avons enregistré une multitude d’informations relatives aux Domus inventoriées. Ce qui a contribué à élaborer un outil de connaissance performant. L'outil de connaissance patrimoniale, que nous avons ainsi constitué, pourrait être un instrument fédérateur de plusieurs autres recherches dans le domaine de l'architecture ou dans d'autres disciplines s'intéressant au cadre bâti.

Dans un second volet de cette recherche, nous avons développé une méthode d'analyse Au cours de cette partie, nous avons procédé à une segmentation par comparaison systématique, en établissant entre les segments des différents spécimens des relations d'équivalence, nommées relations homologiques. Ces liaisons ont été fondées sur la spécialité des relations segmentales et leur stabilité d'un spécimen à l'autre. Afin de disposer d'un modèle structural qui convienne à une très large gamme de spécimens, nous avons schématisé ce modèle

selon une représentation simplifiée. Ce qui a permis d'obtenir un modèle organisé, applicable sans ambigüité à l'ensemble de la collection. Nous avons pu donc ressortir la structure morphologique du plan de la Domus, en enregistrant l'organisation de leurs segments homologues d'un spécimen à l'autre. Nous avons de ce fait mis au point un modèle structural grâce à une grille de neuf attributs (ou descripteurs), qui nous semble suffisant pour situer, sans équivoque, tous les traits caractéristiques rencontrés sur le corpus des Domus. Nous avons ainsi défini un outil d'analyse stable et efficace. Nous avons obtenu d'après l'analyse trois familles bien distinctes, et dans chacune il existe des sous familles. Nous remarquons que pour chaque famille, il existe des invariants. Toutes ces familles se différencient les unes des autres par la présence et l'absence de quelques composantes. Les spécimens sont repartis en trois grands types. Les résultats de l'expérimentation de cette méthode sur des Domus partageant la même structure démontre le potentiel d'interprétation dès la confrontation des caractères typo-morphologiques codifiés. Par ailleurs, le croisement de cette analyse avec l'échelle du territoire (via la répartition géographique des Domus) et en prenant en compte la dimension temporelle, donne lieu à un cadre d'observation des variations chronologiques et typologiques convaincant.

Notes :

1 - F. Baratte : Rome en Afrique, pour découvrir le monde et ses cultures, Article, Clio, Paris 2002.

2 - A. Coudart : Habitat et société, Edition A.P.D.C.A., 2011, p. 215.

3 - Nous nous referons ici à la carte archéologique informatisée dans le cadre du projet IPAMED. Il s'agit d'un projet d'inventaire qui se propose de mettre en relation les informations cartographiques et documentaires disponibles sur le patrimoine avec celles portant sur les caractéristiques naturelles du territoire. IPAMED, Carte informatisée du patrimoine, Tunis, 2005, pp. 15-16.

4 - J. Haudry : Les indo-européens, P.U.F., Que sais-je, N° 1965, 1ere édition, Paris 1981.

5 - L. Benevolo : op. cit., p. 109.

6 - On cite, P. Gros : L'architecture du début du III^{e} siècle av. J.-C. à la fin du Haute-Empire. Maisons-Palais, villas et tombeaux, Les manuels d'art et d'archéologie antiques, Editions A. et J. Picard, Paris 2001, p. 145.
7 - Pompéi est une ancienne ville romaine, Pompéi (nom latin), fondée au VI^{e} siècle av. J.-C. Le site archéologique est situé dans l'actuelle région de la Campanie, près de Naples, au pied du Vésuve, il fait partie d'un hameau de la commune de Pompéi : Pompéi Scavi.
8 - IPAMED : Carte informatisée du patrimoine, INP, Tunis 2004, p. 4.
9 - H. Tardieu et al.: La méthode MERISE, principes et outils, 1991.
10 - P. Rigaux : Pratique de MySQL et PHP, 4^{e} édition, DUNOD, 2009.
11 - P. Panerai et al.: Analyse urbaine, Editions Parenthèses, 1999, p. 122.
12 - O. Guillaume : L'analyse de raisonnement en archéologie, le cas de la numismatique gréco-bactérienne et indo-grecque, MAFI 2, Mémoire N° 68, Ed. Recherches sur les civilisations, Paris 1987.
13 - C'est-à-dire assignables aux segments homologues d'une même structure primaire.
14 - B. Duprat et M. Paulin : Le système de la façade et de la baie, maisons à loyer urbaines du XIX^{e} siècle, Ed. Du Cosmogone, Lyon 1995.
15 - Le terme lyse est d'une grande diversité, de l'ancien grec. Le mot a été employé par Vitruve dans la description de la modénature du podium d'un temple à stylobate. Ce sont les discontinuités manifestes qui permettent de décomposer l'entité analysée en parties, et par là, d'en construire un modèle structurel. Selon les principes de l'analyse traités par le laboratoire d'Analyse des Formes (LAF). B. Duprat : Morphologie appliquée, l'analyse des conformations architecturales, Hdr, Université Lyon III, 1999, p. 133.
16 - B. Duprat et P. Denis : Le schème du gnomon, le système architectural de Jourda Perraudin et Partenaires, rapport de recherche, Ministère de l'équipement, Plan Construction et Architecture, LAF, Lyon 1992.

Références :

1 - Baratte, F.: Rome en Afrique, pour découvrir le monde et ses cultures, Article, Clio, Paris 2002.
2 - Coudart, A.: Habitat et société, Edition A.P.D.C.A., 2011.
3 - Duprat, B. et M. Paulin : Le système de la façade et de la baie, maisons à loyer urbaines du XIX^{e} siècle, Ed. Du Cosmogone, Lyon 1995.
4 - Duprat, B. et P. Denis : Le schème du gnomon, le système architectural de Jourda Perraudin et Partenaires, rapport de recherche, Ministère de l'équipement, Plan Construction et Architecture, LAF, Lyon 1992.
5 - Duprat, B.: Morphologie appliquée, l'analyse des conformations architecturales, HDR, Université Lyon III, 1999.

6 - Gros, P.: L'architecture du début du III^e siècle av. J.-C. à la fin du Haute-Empire. Maisons-Palais, villas et tombeaux, Les manuels d'art et d'archéologie antiques, Editions A. et J. Picard, Paris 2001.

7 - Guillaume, O.: L'analyse de raisonnement en archéologie, le cas de la numismatique gréco-bactérienne et indo-grecque, MAFI 2, Mémoire N° 68, Ed. Recherches sur les civilisations, Paris 1987.

8 - Haudry, J.: Les indo-européens, P.U.F., Que sais-je, N° 1965, 1^ere édition, Paris 1981.

9 - IPAMED, Carte informatisée du patrimoine, Tunis, 2005.

10 - Panerai, P. et al.: Analyse urbaine, Editions Parenthèses, 1999.

11 - Rigaux, P.: Pratique de MySQL et PHP, 4^e édition, DUNOD, 2009.

12 - Tardieu, H. et al.: La méthode MERISE, principes et outils, 1991.



Revue Annales du patrimoine, N° 18, 2018, pp. 97 - 106
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

La brachylogie comme expression de la sapientialité soufie

Dr Sara Lebbal
Université de Batna 1, Algérie

Résumé :

Le présent article tend à mettre en exergue les liens viscéraux unissant la triade brachylogie, soufisme et sapientialité. L'objectif étant de replonger notre objet d'étude, à savoir la pensée soufie, dans son paysage d'appartenance discursive afin de le resémantiser en fonction de la dimension philosophique et sapientiale qui en constituent le pivot sémantique. Sachant que le discours mystique et ésotérique constitue un thesaurus de principes sapientiaux exprimés sur un fond brachylogique ; il serait question d'établir des liens de corrélation et de factualité entre cette pratique brachylogique tant prisée par les maitres soufis et la sagesse qui en incarne la pierre angulaire.

Mots-clés :

brachylogie, soufisme, sapientialité, discursivité, détournement.



The brachylogy as an expression of Sufi sapientiality

Dr Sara Lebbal
University of Batna 1, Algeria

Abstract:

This article tends to highlight the visceral links uniting the triad of brachylogy, Sufism and sapientiality. The objective being to plunge our object of study, namely Sufi thought, back into its discursive belonging landscape in order to resemantize it according to the philosophical and sapiential dimension which constitute its semantic pivot. Knowing that the mystical and esoteric discourse constitutes a thesaurus of sapiential principles expressed on a brachylogic background; it would be a question of establishing links of correlation and factuality between this brachylogical practice so prized by the Sufi masters and the wisdom which embodies its cornerstone.

Keywords:

brachylogy, Sufism, sapientiality, discursiveness, diversion.



Avant de dérouler l'écheveau de la réflexion il convient de

Reçu le : 11/5/2018 - Accepté le : 2/7/2018
leb.sarah@hotmail.com

jeter un regard cursif sur la notion de brachylogie qui constitue le nœud gordien du présent article et ce, en essayant de cerner, chemin faisant, son origine, les différentes acceptions qu'elle revêt, et son évolution heuristique.

Etymologiquement parlant, et dans son acception la plus simpliste et globalisante à la fois, la brachylogie vient du grec "brachys" qui veut dire court ; c'est une forme de discours lapidaire, laconique, courte, c'est-à-dire elle se rallie à tous les sémèmes de la concision. Autrement dit, c'est tout discours qui se définit par sa taille extérieure réduite et sa condensation aussi verbale que sémantique.

Ce qu'il faut retenir de la brachylogie, c'est qu'elle a longtemps été considérée comme un vice ou tare discursive. Car conscient que pour écourter un discours, il faut en tronquer une partie et donc corollairement altérer sa sémanticité. Les items "brachylogie" qui figurent sur les dictionnaires "Littré" et dictionnaire de la rhétorique donnent, respectivement, les définitions suivantes :

- "vice d'élocution qui consiste dans une brièveté excessive, et poussée assez loin pour rendre le style obscur"(1).
- "si c'est bref, c'est un risque quasi-inévitable d'excès, forcément dans le sens d'un vice, l'obscurité"(2).

Ainsi, lire des assertions pareilles sur des dictionnaires notoires et de renommée scientifique, nous pousse à nous poser des questions quant à l'importance, inanité du discours brachylogique, autrement dit, le fait d'estropier au discours une composante serait-il synonyme de délestage sémantique ? La brachylogie serait-elle une pratique aléatoire ou est-elle légiférée par des paradigmes ?

Afin d'apporter des éléments de réponse à cette interrogation que l'on qualifierait de motrice, il importe de disséquer le processus de la conception du discours brachylogique afin d'en comprendre l'essence.

1 - Comment concevoir un discours brachylogique ?

Sachant que l'expression brachylogique semble, de prime abord, un tout insécable ; il convient, nonobstant, de l'écailler afin d'en comprendre la constitution. Cela nous permettra de statuer sur sa pesanteur linguistique et sémantique. Pour ce faire, nous proposons d'innerver les différentes strates qui entrent dans sa composition, allant du segmental, passant par le supra-segmental pour arriver enfin au supra-mental.

1. Au niveau segmental :

La première strate s'avère purement linguistique. En effet, se présentant comme un énoncé aussi sélectif qu'éclectique, l'expression brachylogique vise à éliminer tout ce qui est superflu, toute sorte de digression et ne retient que ce qui est essentiel à la compréhension. Ce premier processus prend appui, exclusivement, sur les deux modes fondamentaux utilisés dans la conception de tout acte communicationnel ; à savoir la configuration (sélection/combinaison) connue sous l'appellation saussurienne (axe syntagmatique/axe paradigmatique). Cela dit, cet agencement dichotomique semble l'opération basique, juxtaposant les vocables constituant l'énoncé brachylogique dont l'addition génère un sens très circonscrit.

Ce premier processus va de paire avec un deuxième qui consiste en l'ellipse. D'ailleurs, d'aucuns nieraient que toute expression brachylogique est, par définition, elliptique. Cette dernière fait irruption afin d'accroitre l'expressivité ; elle procède à l'omission des éléments nécessaires à la compréhension dans le but de raccourcir l'énoncé et en même temps élargir l'éventail sémantique en suggérant une interprétation disparate.

2. Au niveau supra-segmental :

Il n'est pas à démontrer que les expressions brachylogiques sont des condensés de procédés stylistiques. Il suffit juste de considérer les définitions tendant à dresser les principales caractéristiques de l'identité du discours brachylogique pour se

rendre compte que la sonorité, au sens musical du terme, ne lui est pas étrangère. A vrai dire, cette dimension prosodique vient seconder l'aspect mnémonique. Autrement dit, l'expression brachylogique est sciemment écourtée pour être facilement mémorisée et, corollairement, être facilement reproduite ultérieurement.

3. Au niveau supra-mental :

Cette dernière strate interpelle la pleine intelligence. En effet, faute de pouvoir et/ou vouloir tout dire ; l'expression brachylogique évoque et incite le lecteur à faire lui-même des associations d'idées à travers les allusions insinuées. Ainsi, débusquer le non-dit à travers le message subliminal dissout dans l'expression relève, désormais, des prérogatives du lecteur/ récepteur.

Cela dit, Tout ce processus inscrit la brachylogie dans ce que Barthes appelle "un objet parasite du langage"(3), créant ainsi un détournement sémantique qui serait dû, essentiellement, à la condensation - parfois exagérée - susceptible même d'induire le récepteur en erreur. Désambigüiser le message s'apparente, désormais, à une tache trop ardue ce qui est étayé par ce qui suit : "la brièveté peut toutefois également être un inconvénient pour le lecteur, à cause de la menace constante de tomber dans l'obscurité du discours. Si le public ne possède pas toutes les clés de compréhension, si la connivence n'est pas établie, le texte concis et dense lui paraitre opaque"(4).

Ainsi, à partir de ce bref charpentage de la notion en question, nous constatons que la conception d'une expression brachylogique n'est pas un travail de tout repos, le processus sollicite des compétences aussi cognitives que linguistiques pour pouvoir le cristalliser. Après la catégorisation sus-citée, une réfection définitionnelle s'impose afin de réhabiliter la notion de brachylogie. En effet, nous allons faire appel à deux citations qui seraient susceptibles de relever la pente de la réflexion :

- "l'exigence fragmentaire est donc à comprendre davantage

comme une attitude de tout l'être, comme un apprentissage et une ascèse, que comme une préoccupation technique ou un souci méthodologique"(5).

- "attitude morale et art de vivre qui renonce aux digressions pour une concision qui est la marque d'une pensée ferme, établie, tranchante(6).

Cette dernière assertion ouvre une brèche que l'on pourrait qualifier de philosophique, dans laquelle on inscrit notre réflexion, car elle met en exergue une autre facette du discours brachylogique et l'imprègne d'une dimension résolument sapientiale. En effet, elle cantonne la brachylogie dans le sillage de l'éthique discursive. Etant viscéralement liée à la bonne conduite communicationnelle, le concept rhétorique de brevetas refait surface pour une élucidation optimale de la notion de brachylogie. Se définissant comme étant : "principe éthique de bonne communication et de respect du destinataire qui évite de l'accabler sous un flot de paroles, la brièveté relève de la pragmatique du discours"(7).

Cela atteste, encore une fois, que l'énoncé brachylogique ferait partie d'un discours aussi autonome qu'autarcique ayant un sens complet - voire même plusieurs - et une scénographie bien définie. Le fait d'en estropier une partie – processus elliptique oblige - ne fait nullement de lui un discours bancal.

2 - Brachylogie et sapientialité soufies :

La brachylogie est un domaine qui renait de ses cendres, on assiste à un regain d'intérêt à cette notion. Initiée par Socrate, et mise au rebut par les différentes notions, elle refait surface sous une dénomination préfixée de "nouvelle" qui a galvanisé sa dimension philosophique notamment avec la publication de l'ouvrage de Mansour M'henni ayant pour intitulé "Le retour de Socrate : Introduction à la nouvelle brachylogie"(8). L'œuvre en question propose un retour aux prémisses de la notion philosophique pour parler de la dialectique de Socrate qui : "devait certainement penser que l'interlocuteur doit, dans

tous les cas, répondre brièvement et que c'était là une condition capitale pour que l'entretien se déroule bien. A ses yeux, la dialectique, comme procédé de recherche et de discussion, se réduit, pour l'interlocuteur, à cette forte exigence brachylogique"(9).

Donnant un élan à toute la sagesse philosophique ancestrale, les soufis n'ont pas voulu rompre avec cette tradition discursive. Prenant appui sur le discours elliptique, ils n'ont fait que perpétuer la pratique. Il est à souligner qu'à travers cet article, pour le besoin de l'étude et afin d'éviter tout quiproquo à caractère religieux, nous considérons le soufisme moins comme une doctrine religieuse que comme une philosophie. D'ailleurs, il n'est pas à rappeler que les deux vocables s'entrecroisent sémantiquement. Une rétrospection étymologique suffirait pour élucider le rapprochement. En effet, la racine "Sophia" de philosophie fait référence à la connaissance et à la sagesse. De même pour l'acception "soufie" qui, elle, serait issue de la langue arabe, et dont le faisceau sémantique attenant converge vers la connaissance et la sagesse.

Il n'est pas à rappeler que des maitres soufis ont été tués, parfois même sauvagement, à cause de leurs propos taxés d'hérétiques, nous citons à titre d'exemple Hussein Mansour al-Hallaj, Abu al-Abbas Bnu Attaa, Chams Tabrizi, Bayazid al-Bastami, etc.

Bayazid al-Bastami :

سبحاني ما أعظم شأني حسبي من نفسي حسبي من نفسي حسبي
خضت بحرا وقف الأنبياء بساحله

Hussein Mansour al-Hallaj :

أنا الحق
الأرض أرضي والسماء سمائي

L'intraduisibilité de ces expressions ne fait que ratifier la masse sémantique, voire même la plurisémanticité dont elles font preuve ; ce qui induit en erreur le récepteur et l'instigue à

dévoyer ces assertions en les faisant passer pour des pratiques discursives imprégnées de balivernes, occultant le fait que cette doctrine tient essentiellement compte de la "niyya, la pureté de l'intention"(10).

Le soufisme dans son acception initiale, loin de toute patence extravagante, serait une doctrine ayant pour ultime finalité la purification du cœur, et vise à transcender tous les soucis de la vie éphémère au profit de celle éternelle, qui élève l'âme jusqu'à la fusion complète et insécable avec l'entité divine dans le sens le plus spirituel du terme. A ce sujet, les exemples ne tarissent pas sur l'expression brachylogique de l'unité fusionnelle entre les deux esprits, du créateur et de la créature en l'occurrence. Nous tenons à citer les propos brachylogiques soufies qui, à cause de leur condensation verbale, ont été détournés sémantiquement et ont valu, par la suite, à leurs énonciateurs haine, torture et mort.

Pour parler en terme de religion islamique, nous dirons que cette vision ésotérique incarne une vision latente de l'islam, ou plutôt un islam intérieur contrairement à tout ce qui tend vers l'aspect ostentatoire de la religion, et ce conformément à ce que avance Leila Babès dans ce qui suit : "Plusieurs manières d'appréhender la religiosité des musulmans sont possibles. Deux approches peuvent être retenues : celle qui s'appuie sur une attitude "soupçonneuse" pour tenter de mesurer le réel à partir des règles de la science positive, et celle qui se contente de restituer la "respiration" des individus en œuvre"(11).

3 - Pourquoi recourir à la brachylogie ?

Ayant fait le tour de la question, on ne peut plus, succinctement, et afin que cette réflexion ne soit scellée d'incomplétude, nous tenons à répondre à la question qui s'impose avec acuité, celle de vouloir savoir pourquoi - en dépit du détournement sémantique dont leurs propos ont longtemps été sujets - les maitres soufis ont recours à la forme brachylogique. La seule piste susceptible d'élucider la question

et que nous trouvons plausible, serait de considérer cet engouement pour la brachylogie comme une stratégie manipulatoire, car, en effet, l'un de ces stratèges réside dans la condensation des procédés rhétoriques dans un discours pour légiférer l'engouement dont il jouit.

A en croire que, en regard de ce que nous venons d'avancer, la portée du message brachylogique s'oriente vers le subliminal.

Il est à préciser que nous avons appréhendé d'approcher la manipulation discursive avant de l'aborder et ce, en raison du manque relatif dans la matière théorique. En effet, la question de la manipulation discursive semble relativement récente dans le domaine des sciences du langage. Aussi, à travers les articles parcourus, nous n'avons pas trouvé des stratégies clairement répertoriées susceptibles de cadrer avec nos exemples, hormis celles définies par Patrick Charaudeau qui en a repéré quatre renvoyant aux indices récurrents. Il affirme à juste titre que : "les stratégies discursives employées pour manipuler sont toujours les mêmes : a) la description du mal. b) la description des causes du mal. c) l'exaltation des valeurs. d) l'appel au peuple"(12).

Ayant essayé de transposer les propos cités des maitres soufis, nous remarquons, sauf inadvertance de notre part, ils cadrent, plus au moins, avec le canevas manipulatoire du moment que l'essence heuristique y est (surtout pour les deux derniers points), et que la manipulation s'invite comme une perspective échéante sur un niveau, ex ante, du traitement discursif de la brachylogie soufie.

Il convient de souligner que la présente lecture constitue un essai d'élucidation d'un aspect très circonscrit, voire même infinitésimal, par rapport à l'éventail aspectuel que couvre la brachylogie et qui s'étend jusqu'à l'effacement.

La refonte définitionnelle dont notre objet d'étude était continuellement sujet a mis en exergue la dimension hypertrophiée de sa sémanticité. Pour les besoins de cette étude, l'on s'était évertué à ne baliser que le canton soufi. Autrement

dit, une facette, parmi tant d'autres de cette notion émergente a était partiellement élucidée. Cela dit, le recours à l'exploration des autres aspects serait aussi louable que salutaire pour l'endiguement complet et exhaustif de la question.

Notes :

1 - Le Littré, Dictionnaire en ligne.

2 - Georges Molinie : Dictionnaire de rhétorique, Le Livre de Poche, Paris 1992, coll. "Les Usuels de Poche", p. 72.

3 - Roland Barthes : Essais critiques, Ed. du Seuil, Paris 1964, p. 262.

4 - Estelle Ingrand-Varenne : La brièveté des inscriptions médiévales, d'une contrainte à une esthétique, Medievalia, Revista d'Estudis Medievals, 2013, N° 16, p. 224.

5 - Françoise Susini-Anastopoulos : L'écriture fragmentaire "définitions et enjeux", P.U.F., Paris 1997, p. 261.

6 - Mansour M'henni et Sanae Ghouati : La brachylogie, retour d'un concept ou repenser le nouveau dans un concept antique, Conférence à la Faculté des Lettres de l'Université Ibn Tofail de Kénitra, 24-4-2013.

7 - Estelle Ingrand-Varenne : op. cit., p. 214.

8 - Mansour M'henni : Le retour de Socrate, Introduction à la nouvelle brachylogie, Ed. L'Harmattan, Paris 2017, p. 265.

9 - Mansour M'henni et Sanae Ghouati : op. cit.

10 - Leila Babès : L'islam intérieur, passion et désenchantement, Al-Bouraq, Liban 2000, p. 247.

11 - Ibid., p. 7.

12 - Patrick Charaudeau : Le discours de manipulation entre persuasion et influence sociale, p. 8. http://www.patrick-charaudeau.com

Références :

1 - Babès, Leila : L'islam intérieur, passion et désenchantement, Al-Bouraq, Liban 2000.

2 - Barthes, Roland : Essais critiques, Ed. du Seuil, Paris 1964.

3 - Charaudeau, Patrick : Le discours de manipulation entre persuasion et influence sociale.

4 - Ingrand-Varenne, Estelle : La brièveté des inscriptions médiévales, d'une contrainte à une esthétique, Medievalia, Revista d'Estudis Medievals, 2013, N° 16.

5 - M'henni, Mansour : Le retour de Socrate, Introduction à la nouvelle brachylogie, Ed. L'Harmattan, Paris 2017.

6 - M'henni, Mansour et Sanae Ghouati : La brachylogie, retour d'un concept ou repenser le nouveau dans un concept antique, Conférence à la Faculté des Lettres de l'Université Ibn Tofail de Kénitra, 24-4-2013.
7 - Molinie, Georges : Dictionnaire de rhétorique, Le Livre de Poche, Paris 1992.
8 - Susini-Anastopoulos, Françoise : L'écriture fragmentaire "définitions et enjeux", P.U.F., Paris 1997.



Revue Annales du patrimoine, N° 18, 2018, pp. 107 - 122
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

Histoire de la littérature tchadienne d'expression française

Robert Mamadi
Université Adam Barka d'Abéché, Tchad

Résumé :

Le Tchad a plusieurs identités nationales et plus d'une centaine de langues nationales qui ne sont pas bien vulgarisées. La multitude des cultures différemment gérées favorise les clivages. L'unité est réalisable grâce à la scolarisation massive et pérenne en arabe et en français (langues officielles), et à la vulgarisation de toutes les langues et cultures nationales. La littérature intervient dans ce cas comme un outil au service de l'identité et de la culture nationale. La littérature tchadienne en arabe et celles en langues nationales sont moins visibles pour des raisons historiques et institutionnelles. La colonisation a favorisé la scolarisation en français et a mis sur place des instances utiles à la production littéraire d'expression française. Seulement, le développement des genres littéraires sont fonctions des contextes littéraires et historiques particuliers à chaque genre.

Mots-clés :

Tchad, littérature francophone, émergence, histoire, écrivains.



History of Chadian literature in French expression

Robert mamadi
Adam Barka University of Abéché, Chad

Abstract:

Chad has several national identities and more than a hundred national languages which are not well popularized. The multitude of cultures managed differently favors divisions. Unity is achievable thanks to massive and lasting schooling in Arabic and French (official languages), and to the popularization of all national languages and cultures. Literature intervenes in this case as a tool in the service of national identity and culture. Chadian literature in Arabic and those in national languages are less visible for historical and institutional reasons. Colonization favored schooling in French and set up bodies useful for the production of French-language literature. However, the development of literary genres depends on the literary and historical contexts specific to each genre.

Reçu le : 25/5/2018 - Accepté le : 18/7/2018
mamadirobert@yahoo.fr

Keywords:

Chad, French literature, emergence, history, writers.



Le territoire qui constitue aujourd'hui le Tchad a été occupé par des populations nomades à l'époque néolithique. On peut encore lire des gravures rupestres au Tibesti vers le nord du pays. Dans la vallée du Chari, divers textes retracent l'histoire de la civilisation Sao au XVI^{e} siècle. A la période précoloniale, des royaumes dynamiques vont s'affronter et attaquer le colonisateur plus tard. Il est question du royaume de Kanem, le sultanat de Baguirmi, l'empire du Ouaddaï, etc. La rivalité entre les Ouaddéens et les Baguirmiens à l'époque a favorisé la pénétration coloniale. Les troupes coloniales françaises ont livré bataille à Rabah et à Mbang Gaourang, conquérant et roi résistants qu'ils ont trouvés au Tchad autour de 1900. En 1920, les conquérants combattus, le Tchad devient une colonie française.

La première école nouvelle au Tchad est implantée à Mao en 1911 par l'administration coloniale. Avant la colonisation, chaque peuple avait sa forme d'école traditionnelle orale basée sur des pratiques religieuses et initiatiques qui varient d'un peuple à un autre. C'est en 1962 que Joseph Brahim Seid publie "Au Tchad sous les étoiles" et Palou Bebnoné, "La dot". C'est dans ce contexte qu'est née la littérature tchadienne écrite d'expression française. En dépit de la situation linguistique compliquée adjointe au niveau d'instruction, la littérature tchadienne va se développer. Quelques auteurs, malgré leur qualification dans d'autres domaines du savoir ont produit des textes littéraires pour rendre compte de la souffrance, de la violence et de la misère dans lesquelles est placé le peuple.

L'identité nationale exige une culture et une littérature nationales comme supports. Comment concilier les diversités culturelles ? Telle est la question qui sous-tend cette démarche.

La problématique de cette étude est de savoir par comment le Tchad qui a une ribambelle d’identités nationales (ethnies, religions, langues, cultures, origines, histoires et même races différentes), est parvenu à une culture nationale véhiculée par une littérature d’expression française ? Le français aurait été privilégié au détriment de l’arabe et des autres langues.

Pour trouver la solution à cette interrogation, notre méthodologie a consisté à faire une fouille documentaire et des interviews ciblées afin de déterminer l’origine historique de la littérature tchadienne d’expression française. Il s’agit pour nous, à la manière de Kola, de montrer "les liens qui existent entre l’affirmation de la conscience nationale, la proclamation de l’identité culturelle et la production littéraire"(1).

Les résultats montrent à juste titre que la colonisation et l’implantation de l’école française avaient régenté la culture et la littérature au service de la nation. Mais le développement des genres littéraires sont fonctions des contextes littéraires et historiques particuliers à chacun d’eux.

1 - Identités nationales tchadiennes :

"L’identité est ce par quoi l’individu se perçoit et tente de se construire, contre les assignations diverses qui tendent à le contraindre de jouer des partitions imposées. Elle est une interprétation subjective des données sociales de l’individu, se manifestant par ailleurs souvent sous la forme d’un décalage"(2).

L’identité nationale est cette capacité ou spécificité d’englober les cultures en une nation homogène. La famille, l’ethnie et la religion sont des instances génératrices des valeurs identitaires quelquefois contradictoires analysables et prometteuses pour vérifier l’existence, la visibilité et l’efficacité de la littérature nationale.

Le Tchad regroupe sur un même territoire des peuples aux identités très variées. Plusieurs ethnies, religions et langues y trouvent leur place. Cependant, deux cultures dominantes tentent de diviser le pays en groupes. Il s’agit de la culture

d'inspiration judéo-chrétienne au Sud et celle arabo-islamique au Nord. Plusieurs personnes pensent que les cultures étrangères sont plus ségrégationnistes que les cultures identitaires locales. Une homogénéité culturelle est à envisager pour arriver à une identité nationale digne de ce nom. Avant la colonisation, chaque groupe ethnique était organisé en empire, royaume, chefferie etc., d'où la présence des Mbang, (Bédaya, Massenya), de Gong (Léré), de Wang Doré (Fianga) et des sultans (Kanem, Ouaddaï, Baguirmi), etc. Ces différents Etats précoloniaux regroupaient en eux des sous-groupes ethniques fiers d'être sous leur autorité et protection. Les lois et les règles de ces groupes et sous-groupes sont différentes les unes des autres. Dans les faits actuellement, il faut que l'identité culturelle soit homogène ou nationale. Ceci est un profit pour l'unité nationale et la production littéraire.

1. Identités culturelles :

Georges M. Ngal définit l'identité comme "un espace intérieur, psychologique, social, non lié nécessairement à la présence physique et géographique sur un territoire national"(3). Cependant en droit civil cette notion renvoie à "un ensemble des composantes grâce auxquelles il est établi qu'une personne est bien celle qui se dit ou que l'on présume telle"(4). Ces éléments qui prennent appui sur la culture ethnique et atavique dans un espace donné comportent le nom, les prénoms, la nationalité et la filiation, etc. C'est pour cette raison qu'ils méritent d'être étudiés pour une culture nationale. Le dictionnaire du littéraire définit la culture comme "un ensemble de connaissances qui distinguent l'homme cultivé de l'homme inculte, à savoir un patrimoine philosophique, artistique et littéraire"(5). Cette définition met en exergue un certain nombre de connaissances acquises lors de la vie en société et utiles pour le commerce d'idées entre les membres de cette société.

Si les cultures locales ne sont pas un obstacle à l'unité, l'influence extérieure divise cependant le peuple tchadien. Les jeunes du Nord gardent les modes vestimentaires, les cultures

alimentaires, musicales et religieuses copiées majoritairement sur le modèle des pays arabes de l'Est. Ceci contrairement à ceux du Sud qui imitent le plus les valeurs occidentales. Une symbiose de ces cultures constitue une richesse tant intellectuelle que morale pour un peuple qui aspire à une unité nationale via une prise de conscience collective, même si l'école, la religion, la langue, l'administration et les frontières ont été imposés.

2. Notion de culture nationale :

Une nation est "Un groupement d'hommes ayant entre eux des affinités tenant à des éléments communs à la fois objectifs (race, langue, religion, mode de vie) et subjectifs (souvenirs communs, sentiment de parenté spirituelle, désir de vivre ensemble) qui les unissent et les distinguent des hommes appartenant aux autres groupements nationaux"(6). Il faut un peuple, une histoire commune, un territoire et une volonté de vivre ensemble pour une nation. Or, c'est au moment des indépendances qu'il était admis que les sociétés hétérogènes africaines s'organisent en un modèle étatique. L'Etat sera le dénominateur commun. Dans ce cas, Thierry Michalon affirme : "L'Etat peut ne plus recouvrir une seule nation mais plusieurs, englobant des populations hétérogènes qui se différencient par la langue, la culture et l'histoire. L'Etat se dote alors d'institutions très fortement décentralisées afin de respecter la diversité nationale"(7). D'où l'importance d'une culture nationale.

La notion de culture nationale est basée sur des éléments communs au peuple tchadien. Ce peuple a en commun les ancêtres tels que Toumaï, Lucy et la civilisation Sao. Il a subi la souffrance et l'humiliation sous la colonisation. Pour une unité, le Tchad a besoin de promouvoir une identité culturelle nationale en faisant la somme des cultures à tendance judéo-chrétiennes, arabo-islamiques et traditionnelles locales. Par la littérature, les jeunes tchadiens ont réussi à représenter le Tchad aux concours internationaux et gagner des prix au nom de leur pays. Ils ne se sont point présentés comme Chrétiens ou Musulmans, "Nordistes"

ou "Sudistes", etc. Mais comme Tchadiens tout court. Cela réhabilite la culture et l'identité nationales.

3. La littérature, élément culturel au service de la nation :

La littérature, quand elle est au service de la nation, joue un rôle culturel très important. Le concept "nation" est actuellement vulgarisé puisque reconnu par les littéraires. La "littérature nationale" désigne "l'ensemble des traits thématiques et linguistiques qui permettent de rattacher un corpus d'œuvres et de pratiques à un groupe ou une communauté historiquement et politiquement constituée"(8).

Le Tchad utilise la littérature pour l'homogénéité culturelle, l'unification nationale. Les auteurs, par des œuvres de fiction, affirment l'identité tchadienne. La colonisation, par l'école, a imposé la langue française. Les écrivains l'utilisent pour transmettre des valeurs nationales. Ils invitent les lecteurs à un sentiment de cohésion et de prise de conscience nationale. Antoine Bangui estime en écrivant "Les Ombres de Kôh" que l'histoire de son récit se passe à Bodo, mais peut être utile pour les voisins. Pour lui, il faut que la mémoire, qui renaît après les affres des guerres patriarcales, devienne "le miroir vivant de tous les enfants du Tchad"(9). Cette volonté d'unification et de valorisation de la richesse culturelle tchadienne se lit à travers "Au Tchad sous les étoiles" de J. B. Seid. Dans la préface, l'auteur présente le Tchad avec ses saisons, sa géographie, son histoire et dit en fin que : "les innombrables enfants du Tchad, par la voix de l'un des leurs, vous invitent, cher lecteur, à venir vous asseoir parmi eux… partager avec eux la joie de leur candeur et de leur innocence"(10).

Après la guerre de 1979, plusieurs écrivains tchadiens réclament la paix. Baba Moustapha, M. Christine Koundja, N. Nétonon N'Djékéry et Nocky Djédanoum présentent deux sociétés balkanisées en Nord-Sud, Chrétien-Musulman, Jeune-Vieux. En choisissant comme toile de fond l'amour entre les jeunes des deux camps séparés, ils ont réussi à proposer leur

point de vue sur l'unité, les mariages interreligieux et interethniques. L'unité ne peut passer que par ce canal.

Une littérature au service d'une culture nationale constituée de diversités est un leitmotiv pour la cohésion sociale et la culture de la paix. Salaka ayant étudié la situation des écrivains individuellement (biographie, bibliographie, lieu de résidence, niveau d'instruction) et collectivement (les différentes formes d'organisations qu'ils créent), parvient à la conclusion selon laquelle ils participent à l'éducation. Pour lui, "la littérature existe parce qu'il y a au point de départ un créateur, une personne, une subjectivité qui décide de partager ses sentiments, son expérience, ses réflexions avec d'autres personnes : c'est l'écrivain"(11). L'écrivain peut, dans le cas tchadien, lutter contre les antagonismes socioculturels. Seulement, il y a, dans les domaines linguistique, religieux et culturel, des difficultés qui gênent l'émergence et l'épanouissement de la littérature tchadienne.

2 - Emergence de la littérature tchadienne :

La littérature tchadienne est périphérique par rapport à celle française dite du Centre. Or, l'essor de la littérature dans un contexte postcolonial pose non seulement "un problème de ses rapports avec la littérature du pays colonisateur, mais aussi celui du cadre institutionnel dans lequel elle va se développer"(12). Comment les écrivains tchadiens ont pu perpétuer l'habitude scripturale coloniale ?

Il y a une littérature coloniale publiée en France, fruit des séjours des occidentaux au Tchad dans le cadre de l'armée, de la religion, des voyages d'aventures et de stages au ministère des colonies. Ces œuvres ont permis aux Tchadiens nouvellement instruis de savoir qu'il est aisé d'écrire des textes avec pour ancrages référentiels le Tchad. Dans ce cas, l'école et l'existence des écrits d'auteurs exilés en France sont un facteur non négligeable à l'émergence de cette littérature. D'ailleurs, "la colonisation française, dans sa mise en œuvre, avait des

intentions assimilationnistes, c'est-à-dire qu'elle visait à transformer les élites locales en français de seconde zone. La visée assimilationniste était un des corollaires de la "mission civilisatrice" de la colonisation"(13). L'école est le levier de cette politique. Le contexte colonial a donné une inspiration littéraire très florissante.

1. Ecole et écriture enjeux coloniaux :

A la période précoloniale, il est créé des royaumes qui vont, non seulement s'affronter mais, attaquer le colonisateur plus tard : le royaume de Kanem, le sultanat de Baguirmi, l'empire du Ouaddaï, etc. La rivalité entre les Ouaddéens et les Baguirmiens à la fin du XIX^e^ siècle a favorisé la pénétration coloniale. La culture de l'écriture en langue française naîtra par là. La première école nouvelle au Tchad est implantée à Mao en 1911. Les colonisateurs ont mené des actions multiformes pendant leur séjour colonial au Tchad.

Ce qui nous intéresse c'est l'imposition de la langue, et donc de l'écriture par l'école française. Ayant appris à lire, écrire et à compter, les écoliers vont écrire pour sauvegarder les richesses intarissables de l'oralité. C'est dans ce contexte qu'est née la littérature tchadienne. Les diversités vont permettre aux auteurs et chercheurs de doter le Tchad d'une littérature orale riche et variée, mais non publiée, donc inaccessible à tous. Pour produire une œuvre de qualité, il faut bénéficier d'une éducation conséquente. Donc, le contexte colonial a inspiré les écrivains.

2. Contexte colonial et inspiration littéraire :

L'image de l'Occident et de l'Occidental est décrite par les écrivains tchadiens en rapport avec le Tchad et le Tchadien à cette époque comme l'ont fait les français André Gide et Romain Gary dans "Voyage au Congo, Retour du Tchad" et "Les racines du ciel"(14). Autour des années 1900, les troupes coloniales françaises ont livré bataille à Rabah et à Mbang Gaourang, conquérant et roi résistants qu'ils ont rencontré au Tchad à cette époque. L'histoire de "Mbang Gaourang, le roi du Baguirmi", est réécrite

par Palou Bebnoné dans la pièce éponyme en 1974. Il y fait allusion à l'invasion du royaume baguirmien par Rabah à la fin du XIX^{e} siècle. Dans "Le commandant Chaka" (Clé, Yaoundé, 1983), Baba Moustapha fait la représentation d'un autre maître du pouvoir. Il fait allusion aux révolutions novatrices qui ont suivi les indépendances : "l'époque des libérations nationales, celles des révolutionnaires progressistes. Une période où se cachent comme dans toutes les révolutions des personnages incultes, opportunistes"(15). Un travail anthologique peut être à cela.

3. Bilan partielle de la littérature tchadienne :

La littérature tchadienne francophone écrite est née deux ans après l'indépendance. Il y a eu au commencement des collectes des textes oraux, en médiane, la génération des concours internationaux et enfin la phase actuelle qu'on peut appeler la nouvelle génération.

Les écrivains tchadiens de la première génération ont transcrit et traduit des textes oraux pour la sauvegarde du patrimoine culturel traditionnel. Ouaga-Ballé Danaï, traitant de cette époque, adjoint les autobiographes des années 80 aux conteurs des années 60. Pour lui, les textes de M. Ngangbet Kosnaye, M. Hassan Abakar, Ahmet Kotoko, Z. Fadoul Khitir et A. Abdel-Rahmane Haggar, autobiographiques soient-ils, s'inscrivent dans une logique de sauvegarde du patrimoine culturel(16).

En ce qui concerne la deuxième génération, la littérature tchadienne, après la sauvegarde des valeurs traditionnelles à ses débuts par le biais du conte et de l'autobiographie s'est tournée vers le théâtre et la nouvelle autour des années 80 pour une raison bien connue : ces genres ont été sollicités aux concours internationaux de Radio France Internationale (RFI). Citons, à titre d'exemple, Baba Moustapha et Maoundoé Naindouba.

La troisième génération, celle des années 2000, est selon Ouaga-Ballé "le prolongement naturel de la deuxième puisse que ces auteurs constituent aujourd'hui le vivier de la littérature tchadienne"(17). Le critique note la présence des jeunes écrivains

comme Mahamat Idriss Ghazali et le franco-tchadien Ryam Thomté mais également celle remarquable de la gent féminine. La première romancière, Marie Christine Koundja publie "Al-Istifackh ou l'idylle de mes amis" en 2001 tandis que Hinda Déby Itno, la deuxième femme commet "La main sur le cœur" en 2008.

Il faut dire que l'école a permis aux Tchadiens d'écrire en s'inspirant du contexte colonial. La littérature tchadienne est alors fille de la colonisation. Un regroupement des écrivains tchadiens par genres littéraires nous permet en fin de connaitre l'évolution de chaque genre.

3 - Regroupement des écrivains par genres littéraires :

Les genres sont des cadres littéraires légués par la tradition et qui ont l'avantage de bien mettre en valeur une inspiration dominante. Ils sont selon le dictionnaire du littéraire "un usage théorique qui, pour les textes comme pour les autres langages, définit des règles des forme, contenu et but visés"[(18)]. Il y a un caractère conventionnel des attentes liées au genre. Il s'agit de conventions variables dans le temps et dans l'espace. De ces legs de la poétique, nous avons choisi : théâtre, roman, autobiographie, nouvelle et poésie. La mise en scène, la prose narrative et la création poétique nous permettent de classer les écrivains tchadiens en trois groupes. Loin de faire une étude diachronique, nous avons préféré procéder par visibilité de l'écrivain, parlant d'"écrivain de renom" pour les plus connus et "en herbe" pour les débutants. Il faut noter que ce travail est sélectif parce que fruit de l'analyse des ouvrages anthologiques.

1. Les dramaturges tchadiens :

Est dramaturge, celui qui produit des pièces dramatiques ou qui a l'art de composer des pièces de théâtre. Nous traitons de six dramaturges de renom et d'une pépinière d'écrivains.

Les dramaturges tchadiens de renom sont ceux qui ont été édités par Hatier, c'est-à-dire les lauréats du Concours Théâtral Interafricain de la Radio France Internationale (RFI). Une bonne place leur est accordée dans le panorama critique d'Ahmad

Taboye publié en 2003.

Palou Bebnoné, avec "La dot" (1962), "Kaltouma" (1965) et "Mbang Gaourang, le roi du Baguirmi" (1974) occupe la bonne place dans le classement. Le juriste, dramaturge Baba Moustapha a connu une renommée internationale lors de sa participation aux CTI organisés par RFI. De ses pièces, la plus connue est "Achta ou le drame d'une fille mère" (1980). Maoundoé Naindouba, professeur d'histoire de son état a produit "L'étudiant de Soweto" (1981) pour le 9e CTI de RFI. Koulsy Lamko est reconnu par ses quatre pièces représentatives : "Mon fils de mon frère" (1990) ; "Comme les flèches" (1996) "Ndo Kela, ou l'initiation avortée" (1993) et "Tout bas, si bas" (1995). Nocky a publié "Illusions" (1984) et "L'aubade des coqs" (1997). Noël Nétonon N'Djékéry est l'auteur de "Goudangou" (1980) et "Bois, mon cher ami bois !" (1980).

Il y a aussi des dramaturges "en herbe" qui écrivent dans l'anonymat parce que leurs œuvres ne sont pas éditées dans une grande maison d'édition. Ces derniers sont soit des enseignants, éditeurs et comédiens, metteur en scène, soit des journalistes, économistes, agents de développement, mais leur ardeur pour la littérature les place au-devant de la scène en matière de théâtre à N'Djaména où ils vivent pour la plupart.

Si le théâtre est écris depuis 1962, c'est 20 ans après qu'il s'impose.

2. Les prosateurs tchadiens :

Ceux qui écrivent principalement en prose sont les romanciers, autobiographes et nouvellistes. La narration et la prose rapproche ces genres littéraire.

- Huit grandes figures du roman tchadien :

Pour la promotion de la culture tchadienne, il arrive qu'un témoignage ou une autobiographie porte le nom de roman, surtout quand il ne sort pas d'une maison spécialisée. Il est donc nécessaire de classer sous ce vocable les auteurs de tout texte littéraire traitant toute sorte de sujets reconnu par les éditeurs

comme roman.

Ali Abdel-Rhamane Haggar est reconnu premier romancier tchadien pour avoir publié "Le mendiant de l'espoir" (1998) chez Al-Mouna. Il publie également "Le prix du rêve" et "Hadjer-Marfaine" chez Sao (2002). Nimrod écrit "Les jambes d'Alice" chez Acte Sud (2001). Baba Moustapha, avant de mourir a écrit "Le souffle de l'harmattan" qui sera édité à titre posthume par l'association "Pour mieux connaitre le Tchad" en 2000 chez Sépia. Koulsy Lamko a écrit "La phalène des collines" par devoir de mémoire pour le Rwanda, dans le cadre de Fest'Africa. Le texte est publié chez Kuljaama au Rwanda en 2000 et réédité chez le Serpent à la plume en 2002. La même année, N'Djékéry produit "Sang de kola" chez L'Harmattan. Marie Christine Koundja, la première femme tchadienne écrivaine publie "Al-Istifack ou l'idylle de mes amis" à Yaoundé chez CLE en 2001 et "Kam-Ndjaha la dévoreuse" huit ans après auprès de Menaibuc. Isaac Tedambé met sur le marché "République à vendre" (2003) et "La femme aux pieds en sabot" (2011) via l'Harmattan.

- Sept autobiographes reconnus :

Véritables héros de leurs œuvres, les autobiographes décrivent le bonheur ou le malheur personnel.

Joseph Brahim Seid publie "L'enfant du Tchad" aux éditions Segerep, en 1962. C'est la première œuvre autobiographique, mais introuvable. Antoine Bangui signe "Prisonnier de Tombalbaye" (1980) et "Les ombres de Kôh" (1983) avec le concours de Hatier. Ahmed Kotoko a produit "Le destin de Hamaï ou le long chemin vers l'indépendance du Tchad" (1989). Grâce à "Loin de moi-même" (1989) et "Les moments difficiles" (1998) chez L'Harmattan et Sépia, Zakaria Fadoul Khidir est une grande figure de l'autobiographie tchadienne. Mahamat Hassan Abakar, l'auteur d'"Un Tchadien à l'aventure" (1992) est aussi une figure représentative. Michel N'Gangbet Kosnaye a gagné une popularité avec "Tribulation d'un jeune tchadien" (1993). Enfin, Hinda Deby Itno a été classée parmi les autobiographes tchadiens après la

publication de "La main sur le cœur", en 2008 chez Continentales. L'expérience a montré que c'est dans les moments difficiles que les textes autobiographiques foisonnent pour témoigner.

- Quatre nouvellistes de renom :

La nouvelle n'est pas beaucoup développée au Tchad certainement à cause de son volume ou de sa complexité.

Maoundoé Naindouba est le plus ancien, le premier à écrire une nouvelle au Tchad, mais ses œuvres "La double détresse" et "La lèpre" sont introuvables. Baba Moustapha est reconnu nouvelliste grâce à "La couture de Paris" et "Sortilèges dans les ténèbres" (2e et 5e prix du concours de la meilleure nouvelle, 1980 et 1981). Les talents de N'Djékéry sont confirmés par la Radio France Internationale avec ses prix de la meilleure nouvelle de la langue française : "Les trouvailles de Bemba" (5e prix du 3e concours), "La descente aux enfers" (Grand Prix du 7e concours), "La carte du parti" (6e prix du 8e concours) etc. (entre 1980 et 1986). Le talent de nouvelliste du dramaturge de Koulsy Lamko est reconnu grâce à "Le regard dans une larme" (1990), "Aurore" (1994) et "Un cadavre sur l'épaule" (1996).

Quelques autres nouvellistes en herbe travaillant seul ou répondant aux ateliers lancés par les centres de recherche ou de formation tardent de franchir le cap de la renommée et de la reconnaissance. La raison de la rareté de la nouvelle au Tchad mérite une étude à part entière.

3. Les poètes tchadiens :

Au Tchad, la poésie ou l'art du langage fabriqué est l'enfant pauvre de la famille littéraire. A l'écrit, elle n'est pas le genre qui attire le plus. Selon nos enquêtes, elle vient en cinquième position après le théâtre, l'autobiographie, le roman et la nouvelle. Le premier recueil de poèmes est édité en 1986. Cinq poètes de renom remplissent le paysage poétique tchadien.

Moïse Mougnan est le deuxième poète prolifique après Nimrod, mais il est moins lu au Tchad. Il vit à Montréal, c'est lui le pionnier. Ses textes représentatifs sont "Le rythme du silence"

et "Des mots à dire" (Orphée, 1986 et 1987). Abdias Nébardoum Derlemari voit en la poésie, une arme pour délivrer les opprimés. "Cris sonore" (Orphée, 1987) est le premier texte qu'il publie. Le philosophe Nimrod Bena Djanrang est une grande figure en poésie tchadienne. Il s'impose dans ce domaine par "Silence des chemins" (Pensée universelle, 1987), "Pierre, poussière" (Obsidiane, 1989) et "Passage à l'infini" (Obsidiane, 1999). Koulsy Lamko est dramaturge mais, il occupe une bonne place parmi les poètes grâce à des poèmes engagés qu'il rédige, déclame et place quelquefois dans ses pièces de théâtre. Ces poèmes les plus célèbres sont "La danse du lab" et "Terre bois ton sang", tous deux parus dans "Exil" en 1994. On retrouve également le premier poème dans "Mon fils de mon frère" (pièce de théâtre). Dans le cadre du projet collectif "Rwanda : écrire par devoir de mémoire", Nocky Djédanoum écrit Nyamirambo (Lille, Fest'Africa et Bamako, le figuier, 2000).

Au niveau local, il n'est pas rare de voir un lycéen déclamer un poème lors d'une cérémonie ou à la radio, mais les recueils édités sont moins nombreux.

Pour finir, nous trouvons que les identités nationales tchadiennes exprimées en diversités ethniques, religieuses, linguistiques, historiques et raciales peuvent être drainées autour d'une culture nationale véhiculée par la littérature. Cette dernière est fille de l'école française et des institutions littéraires francophones. La colonisation et l'implantation de l'école française avaient régenté la culture et la littérature au service de la nation. Des liens existent donc entre l'affirmation de la conscience nationale, la proclamation de l'identité culturelle et la production littéraire au Tchad. Il n'y a pas eu au niveau local des instances de production littéraire avant 2000, année de la création des éditions Sao. Cela a fait que le développement des genres littéraires est fonctions des contextes littéraires et historiques différents.

Notes :

1 - Jean-François Kola : Identité et institution de la littérature en Côte d'Ivoire, thèse de doctorat à l'université de Cocody, Côte d'Ivoire 2005, p. 184.

2 - Jean-Claude Kaufmann : L'invention de soi, une théorie de l'identité, "Individu et société", Ed. Armand Colin, Paris 2004, p. 99.

3 - Georges M. Ngal : La critique et les anthologies littéraires nationales, in Research in african literatures, N° 3, volume 18, 1986, p. 42.

4 - Raymond Guillien et Jean Vincent : Lexique des termes juridiques, 8e édition, Dalloz, Paris 1990, p. 261.

5 - Paul Aron, Denis Saint-Jacques et Alain Viala : Le dictionnaire du littéraire, P.U.F., Paris 2002, p. 129.

6 - Raymond Guillien et Jean Vincent : op. cit., p. 307.

7 - Thierry Michalon : Quel Etat pour l'Afrique ?, Ed. L'Harmattan, Paris 1984, p. 28.

8 - Paul Aron et alii : op. cit., p. 393.

9 - Antoine Bangui : Les Ombres des Kôh, Monde noir, Poche, Ed. Hatier, Paris 1980, quatrième de couverture.

10 - Joseph Brahim Seid : Au Tchad sous les étoiles, Présence africaine, Paris, quatrième de couverture.

11 - Salaka Sanou : L'institution littéraire au Burkina Faso, rapport de synthèse en vue de l'HDR, Limoges 2003, p. 59.

12 - Ibid., p. 4.

13 - Jean-François Kola : op. cit., p. 428.

14 - Lire à propos Abdelbassit Abdelsadik : L'image du Tchad et du Tchadien dans la littérature française, relecture de "Voyage au Congo, Retour du Tchad" de André Gide et "Les racines du ciel" de Romain Gary, mémoire de master, Ngaoundéré 2015.

15 - Ahmad Taboye : Panorama critique de la littérature tchadienne, Ed. Al Mouna, N'Djaména 2003, p. 34.

16 - Ouaga-Ballé Danaï : Tchad, cinquante ans de littérature, in "Tchad, 50 ans de culture", Carrefour, bimestriel du Centre Al-Mouna, N'Djaména 2010.

17 - Ouaga-Ballé Danaï : op. cit., p. 34.

18 - Paul Aron et alii : op. cit., p. 320.

Références :

1 - Abdelsadik, Abdelbassit : L'image du Tchad et du Tchadien dans la littérature française, relecture de "Voyage au Congo, Retour du Tchad" de André Gide et "Les racines du ciel" de Romain Gary, mémoire de master, Ngaoundéré 2015.

2 - Aron, Paul et al.: Le dictionnaire du littéraire, P.U.F., Paris 2002.

3 - Bangui, Antoine : Les Ombres des Kôh, Monde noir, Poche, Ed. Hatier, Paris 1980.

4 - Danaï, Ouaga-Ballé: Tchad, cinquante ans de littérature, in "Tchad, 50 ans de culture", Carrefour, bimestriel du Centre Al-Mouna, N'Djaména 2010.

5 - Guillien, Raymond et Jean Vincent : Lexique des termes juridiques, 8e édition, Dalloz, Paris 1990.

6 - Kaufmann, Jean-Claude : L'invention de soi, une théorie de l'identité, "Individu et société", Ed. Armand Colin, Paris 2004.

7 - Kola, Jean-François : Identité et institution de la littérature en Côte d'Ivoire, thèse de doctorat à l'université de Cocody, Côte d'Ivoire 2005.

8 - Michalon, Thierry : Quel Etat pour l'Afrique ?, Ed. L'Harmattan, Paris 1984.

9 - Ngal, Georges M.: La critique et les anthologies littéraires nationales, in Research in african literatures, N° 3, volume 18, 1986.

10 - Sanou, Salaka : L'institution littéraire au Burkina Faso, rapport de synthèse en vue de l'HDR, Limoges 2003.

11 - Seid, Joseph Brahim : Au Tchad sous les étoiles, Présence africaine, Paris.

12 - Taboye, Ahmad : Panorama critique de la littérature tchadienne, Ed. Al Mouna, N'Djaména 2003.



Revue Annales du patrimoine, N° 18, 2018, pp. 123 - 134
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

Les textes littéraires entre langue commune et ailleurs culturel

Dr Samira Rabehi
Université de Batna 2, Algérie

Résumé :

En situation de communication interculturelle, la langue véhiculaire utilisée pour communiquer peut être aussi bien source d'incompréhension que d'interprétation erronée, de discours lus et/ou écoutés, de comportements inattendus et des codes sociaux générateurs de représentations qui touchent à l'identité. Ce constat souligne alors l'impérieuse nécessité d'une prise en compte de la dimension culturelle qui doit faire l'objet de traitements et d'approches spécifiques tenant compte de l'interprétation des attitudes et des connotations. De ce fait, cet article expose une difficulté soulevée par la lecture des textes littéraires tenant au référent sur lequel ils s'appuient. S'agissant d'éléments désignés explicitement par le texte, il suffit souvent de chercher leur explication dans les dictionnaires. La difficulté est plus délicate quand il s'agit de comprendre l'implicite culturel, ce que l'écrivain ne prend pas la peine de détailler parce qu'il estime qu'il le partage avec les lecteurs qu'il vise. Ce constat nous invite à savoir comment un apprenant pourrait-il comprendre des textes littéraires ? Comment l'amener à maîtriser le plus possible des situations de communication ?

Mots-clés :

littérature, FLE, enseignement, interculturel, représentations.



Literary texts between common language and other cultural areas

Dr Samira Rabehi
University of Batna 2, Algeria

Abstract:

In a situation of intercultural communication, the vehicular language used to communicate can be as much a source of misunderstanding as of erroneous interpretation, of speeches read and/or heard, of unexpected behavior and of social codes generating representations that affect identity. This observation then underlines the urgent need to take into account the cultural dimension which must be the subject of specific treatments and approaches taking into account the interpretation of attitudes and

Reçu le : 23/4/2018 - Accepté le : 3/6/2018
rabehi_samira@yahoo.fr

connotations. Therefore, this article exposes a difficulty raised by the reading of literary texts relating to the referent on which they are based. As these are items explicitly designated by the text, it is often sufficient to look for their explanation in dictionaries. The difficulty is more delicate when it comes to understanding the cultural implicit, which the writer does not bother to detail because he feels he shares it with the readers he is targeting. This observation invites us to know how a learner could understand literary texts? How can we get him to master communication situations as much as possible?

Keywords:

literature, FFL, teaching, intercultural, representations.



La diversité culturelle est présente à l'intérieur de tout ensemble de personnes. Un travail sur l'interculturel est important dans tout groupe en construction, en ce que les appartenances culturelles de chacun sont multiples, les identités complexes et en mouvement ne se limitent pas aux frontières d'un pays. En effet, quand on communique, plusieurs scénarios sont possibles : il peut y avoir accord réciproque entre le locuteur et l'interlocuteur à travers les normes contenues dans la langue, on dit alors que les conditions de la compréhension sont réussies.

Il peut y avoir en revanche, des évidences non partagées, des normes et des valeurs variables, comme c'est le cas lorsque des individus porteurs de différentes cultures entrent en contact, nos visions du monde s'affrontent et c'est la rencontre de l'étranger, l'étrange.

De ce qui précède, un travail sur l'interculturel s'avère nécessaire dans l'enseignement des langues-cultures, car à travers l'approche interculturelle l'accent est dorénavant mis sur l'enseignant jouant le rôle d'initiateur et de médiateur, en aval et en amont. En effet, comment tenir compte des valeurs socioculturelles dans les pratiques pédagogiques ? Comment aider les apprenants à se situer par rapport aux valeurs sociales que transmettent les discours qu'ils lisent et qu'ils écoutent ? Pourquoi un travail sur l'interculturel est-il particulièrement important au secondaire, notamment en classe de FLE(1)?

Ce sont ces questions préliminaires qui nous permettront de proposer des activités pédagogiques interculturelles favorisant, la prise de conscience par l'apprenant de ses appartenances culturelles ou l'élaboration des projets communs pouvant contribuer à transcender les différences et instaurer dans la classe de FLE un climat de confiance et de respect. Pour ce faire, nous avançons une hypothèse selon laquelle les textes littéraires représentent d'excellentes passerelles entre les cultures puisqu'ils sont des révélateurs privilégiés de vision du monde et une voie d'accès à des codes sociaux et à des modèles culturels.

1 - Interculturel et culturel :

Dans sa définition de l'interculturel et de et l'importance qu'elle lui accorde, Martine Abdallah-Pretceille affirme : "Le préfixe "inter" d'interculturel indique une mise en relation et une prise en considération des interactions entre des groupes, des individus, des identités. Ainsi l'interculturel opère une démarche, il ne correspond pas à une réalité objective. L'approche interculturelle n'a pas pour objet d'identifier autrui en l'enfermant dans un réseau de significations, ni d'établir des comparaisons sur la base d'une échelle éthnocentrée. L'interculturel accorde une place plus importante à l'individu en tant que sujet, qu'aux caractéristiques culturelles de l'individu"(2).

L'approche interculturelle peut donner actuellement une réponse possible au défi lancé par les nouveaux scénarios socioculturels, comme le souligne De Carlo : "L'emploi du mot interculturel implique nécessairement, si on attribue au préfixe "inter" sa pleine signification : interaction, échange, élimination des barrières, réciprocité et véritable solidarité. Si au terme "culture" on reconnait toute sa valeur, cela implique reconnaissance des valeurs, des modes de vie et des représentations symboliques auxquels les êtres humains tant les individus que les sociétés, se référent dans les relations avec les autres et dans la conception avec le monde"(3).

Quant à la notion de culture, elle regroupe plusieurs significations : Elle est "un ensemble de connaissances acquises qui permettent de développer le sens critique, le goût, le jugement"(4). Cette signification renvoie au savoir acquis que l'école transmet à son public scolaire. Aussi la culture est un "concept qui peut concerner aussi bien un ensemble social qu'une personne individuelle. La capacité à faire des différences c'est-à-dire à construire et légitimer des distinctions"(5).

Selon Clanet, la culture signifie "un ensemble de systèmes de significations prépondérantes qui apparaissent comme valeurs et donnent naissance à des règles et à des normes que le groupe conserve et s'efforce de transmettre et par lesquelles il se particularise, se différencie des groupes voisins"(6). Cet auteur fait référence à tout ce qui caractérise une communauté particulière et son appartenance culturelle à un système de référence et à l'ensemble des productions de l'homme. Byram aussi nous apprend que la culture : "recouvre un domaine idéologique regroupant les valeurs et croyances propres à un groupe, un domaine documentaire englobant les productions interculturelles ou artistique, les informations explicites sur le pays, historiques, géographiques, contemporaines, et domaine social concernant son mode de vie, les interactions verbales et non verbales, la nature des relations sociales, les rôles propres à chaque sexe et à chaque génération"(7).

2 - Place de l'interculturel en classe de FLE :

La réforme du système éducatif algérien entreprise depuis 2002 porte sur l'ouverture de ce dernier à la science et à la culture universelle, aux langues étrangères et à la coopération internationale et ce, en exprimant une réelle volonté de rompre avec l'ancienne politique éducative où l'enseignement du français était expurgé de sa dimension culturelle et avait une visée instrumentale en sa qualité de langue d'accès à l'information scientifique et technique. Afin de cerner l'image de la culture étrangère au milieu des cultures locales, l'élaboration

des programmes d'enseignement a été effectuée par référence à une nouvelle approche par compétences, une logique d'apprentissage centrée sur l'apprenant, sur ses actions et réactions face à des situations problèmes.

Cela dit, nous souhaitons présenter, dans ce travail, une idée concrète des mesures prises dans le sens de la réforme du système éducatif algérien, dont l'objectif principal est d'intégrer les jeunes dans une dynamique d'union et d'ouverture qui encourage la compréhension de l'Autre et le respect des singularités qui caractérise chaque culture, religion et langue. Ainsi, peut-on dire que la composante culturelle de la langue française trouve une place importante dans les textes littéraires proposés dans les manuels du secondaire algérien ? Qu'en est-il de la dimension interculturelle ?

3 - Le rapport langue-culture :

Intégrer la dimension culturelle dans l'enseignement des langues étrangères en général et dans celui du français en particulier est un fait tout à fait conséquent puisque cette dimension est derrière toute pratique de langue. En effet, la langue est indissociable de la culture, car elles sont "les deux facettes d'une même médiale"(8).

La connaissance de la culture est nécessaire à l'apprentissage de la langue, comme la connaissance de cette dernière est nécessaire à l'accès à la culture. C'est grâce à ce bien interculturel que les apprenants réalisent l'altérité comme une ouverture sur soi et sur autrui au sein de la classe considérée comme un bien de tolérance, car "c'est par la connaissance d'autrui et surtout de soi-même qu'on accède à la tolérance"(9).

Dans cette perspective, l'enseignement-apprentissage du FLE est à inscrire dans la dimension interculturelle, qui d'elle-même s'impose. Ce paramètre ne ferait que réduire les tensions conflictuelles marquées par le rejet susceptible de se manifester au sein du public apprenant non natif. Cette procédure ferait de l'enseignant non pas un représentant imposé de par sa posture

statutaire d'une langue française contraignante, mais plutôt un interlocuteur-expert inscrit dans une dynamique d'échanges linguistiques interactifs en situation ordinaire. C'est bien dans ces conditions que l'apprenant non natif se stabilise dans son rapport à la culture française dite étrangère par le recours au texte littéraire qui lui permet de découvrir les spécificités de cette culture.

4 - Enseigner le texte littéraire ou la culture ?

Enseigner la littérature dans la classe du FLE est une double activité. En plus, de la compétence linguistique nécessaire pour la lecture d'un texte littéraire, l'enseignant se trouve face à la tâche de la compétence culturelle des apprenants. Il doit assurer qu'ils possèdent des connaissances culturelles suffisantes pour la lecture d'un texte et ce, en jouant le rôle de médiateur interculturel unissant les deux langue-cultures et former de la sorte l'interculturalité, chez l'apprenant, qui acceptera la différence dans l'égalité, l'altérité en tant qu'enrichissement et la connaissance de soi comme fondements humanitaires.

Cela dit, le texte littéraire n'est pas seulement un phénomène de langage et une affaire de lecture, il est aussi un phénomène de découverte, de rencontres et de contacts qui offrent des lectures plurielles et des interprétations multiples aux apprenants qui se trouvent exposés à la réalité socioculturelle de l'Autre. Il est donc bien évident que l'enseignant de français enseigne, à ses apprenants, la langue, la culture et faire l'explication des textes littéraires. Sa classe devient donc une classe de lecture, de l'oral et même de débat.

5 - Les représentations culturelles :

Vu l'importance de la notion de représentation, il est important de dire que représenter ou se représenter est "un acte de pensées par lequel un sujet se rapporte à un objet"(10). Cet objet peut être aussi bien une personne, une chose, un événement matériel, psychique ou social, une idée ; il peut être aussi bien réel qu'imaginaire, mais il est toujours nécessaire.

Dans le domaine des sciences cognitives, le concept de représentation a été utilisé pour traiter des systèmes cognitifs qu'un sujet mobilise face à une question bien déterminée. Dans cette perspective, la représentation est définie comme étant "une activité sociocognitive et discursive à travers laquelle tout individu opère une catégorisation et une interprétation des objets du monde"(11). A ce niveau, le travail sur les représentations s'appuie essentiellement sur les actions des sujets, qui sera suivi d'une analyse interprétative et d'une reconstruction représentationnelle en fonction d'éléments sélectionnés par le chercheur.

S'agissant de représentations culturelles, elles existent aussi bien au niveau de cet "Autre" qu'à notre niveau à nous(12). Elles peuvent être positives ou négatives. Les représentations positives (attitudes xénophiles) s'expriment à travers des comportements d'ouverture à l'Autre. Les représentations négatives (attitudes xénophobes), quant à elles, se manifestent par le biais de comportements, de rejet et de refus de l'Autre.

En effet, dans le domaine de l'enseignement, les représentations culturelles signifient intrinsèquement la présence de l'Autre. "C'est sur cette base que fonctionne une communication scolaire dans laquelle chaque élève mais aussi l'enseignant se trouvent inscrits, situés comme sujets à la fois autonomes et vus de l'extérieur"(13). Ainsi, confronté à une culture étrangère, l'apprenant tente de gérer des situations qui semblent délicates, il fait donc appel, soit à une attitude de xénophilie, soit à une attitude de xénophobie. De ce fait, l'éducation interculturelle doit intervenir quant à l'importance d'un travail sur les représentations que les apprenants se font de la culture étrangère et des étrangers eux-mêmes afin d'éviter les conflits et les malentendus au sein des relations interculturelles.

6 - L'interculturalité au secondaire :

L'interculturalité et le socioculturel sont introduits dans le nouveau manuel de 3eme A.S. sous forme de supports aux

thématiques novatrices. En voici quelques exemples(14):

- La coupe du monde.
- L'informatique.
- Le racisme.
- La solidarité.

Nous pouvons constater en, effet, qu'il y a une réelle volonté de changement car autre les thématiques nouvelles, les supports des projets représentent d'excellentes passerelles entre les cultures, comme le démontre ce qui suit :

1. Former l'apprenant à la rencontre l'Autre :

Il s'agit d'amener l'apprenant (ici le lycéen) algérien à connaître le monde et tenter de comprendre et de dépasser les stéréotypes, l'un des aspects qui entravent la conscience interculturelle et dont la déconstruction peut aider aux rapprochements culturel. En ce sens, Lits affirme : "Il n'est pas possible, pour les élèves de percevoir ce qui constitue leur propre environnement culturel sous terme de comparaison"(15).

L'auteur souligne que l'observation des différences culturelles peut aider les apprenants à s'ouvrir sur le monde pour prendre de recul par rapport à leur propre environnement, pour réduire les cloisonnements et installer des attitudes de tolérance et de paix.

Extraits(16):

- "toi qui souffres, qui que tu sois, entre, dors, mange, reprends espoir, ici on t'aime".
- " je vous prie aimons-nous assez tout de suite pour faire cela".
- "chacun de nous peut venir en aide aux sans-abri".

Dans ces exemples, l'énonciateur est l'Abbé Pierre qui lance un appel exhortatif à travers lequel il interpelle les auditeurs français à s'unir pour combattre la faim et le froid.

Ainsi, le choix de ce document s'inscrivant dans une situation d'énonciation appartenant à "l'Autre" (ici le français) nous révèle que l'auteur du manuel veut lancer, à travers l'Abbé Pierre, un message de solidarité et d'ouverture vers l'Autre.

2. Regard sur l'Autre le Français :

De par leur situation géographique et leur histoire, l'Algérie et la France partagent un passé à la fois objet de conflits et en même temps de désirs de rapprochement, voire de pacifisme culturel. C'est dire aussi que le passé influe sur la réalité du formel et de l'informel algérien, réalité qui trouve ses racines dans la mouvance coloniale et postcoloniale. Le projet colonial avait pour objectif de réussir l'assimilation culturelle et linguistique des autochtones en niant à ces derniers leur identité linguistique et culturelle.

Extraits[(17)]:

- "L'Algérie devient l'exutoire des populations pauvres du nord de la méditerranée".
- "La naturalisation accordée automatiquement aux fils d'étrangers renforça la faible majorité française et cimenta un bloc qui se définit par la supériorité de la civilisation française sur la civilisation musulmane et l'infériorité des indigènes par rapport aux citoyens français".

Tenant compte des jugements et des représentations des apprenants de FLE à l'égard de la culture française, l'institution scolaire doit impérativement intégrer l'apprentissage des cultures comme condition préalable à la compréhension d'autrui et renforcer l'éducation contre le racisme, la xénophobie et les préjugés.

3. Défendre les valeurs humaines :

Parmi les soucis d'une démarche interculturelle en classe de FLE, celui de combattre la xénophobie qui engendre des jugements énoncés, des malentendus et des conflits au sein des relations interculturelles et des échanges scolaires.

Extraits[(18)]:

- "Comment combattre le racisme ?".
-"D'abord, apprendre à respecter. Le respect est essentiel".
- "Les gens ne réclament pas qu'on les aime mais qu'on les respecte dans leur dignité d'être humain".

- "Le racisme se développe grâce à des idées toutes faites sur les peuples et leurs cultures".
- "Respecter autrui, c'est avoir le souci de la justice".

Ces énoncés nous dévoilent la volonté d'intégrer la démarche interculturelle et ce, en développant des capacités et des compétences à l'ouverture de l'Autre. En effet, pour bien communiquer, il faut savoir ce que véhicule la culture avec laquelle nous sommes en contact. De ce fait, les apprenants acquièrent une certaine capacité à échanger avec l'Autre, à interagir, à communiquer sans ambigüité dans un milieu pluriculturel. A partir de là, l'apprenant lui-même comprendra que, pour bien communiquer, la compétence linguistique se révèle insuffisante car d'autres compétences socioculturelles et interculturelles entrent en ligne de compte. Ainsi : "l'interculturel est, même si on ne le sait pas, le cœur de l'école contemporaine, sa spécificité, sa condition structurelle et quotidienne ordinaire, son mode de vie"(19).

Il s'agit donc de valoriser la langue et la culture de l'Autre afin de s'en servir comme outil de développement linguistique et comme vecteur de reconnaissance identitaire. De cette façon, l'étranger deviendra partenaire et une autre identité mixte naîtra, elle sera constituée des ressemblances et des différences. On adhérera aux ressemblances et on acceptera les différences.

Notes :

1 - Français Langue Etrangère.

2 - Martine Abdallah-Pretceille : Education et communication interculturelle, Ed. Armand Colin, Paris 1996, p. 39.

3 - Maddalena de Carlo : L'interculturel, Ed. CLE International, Paris 1998, p. 45.

4 - Jean-Pierre Cuq : Dictionnaire de didactique du français langue étrangère et seconde, Ed. CLE International, Paris 2003, p. 104.

5 - Jean-Pierre Robert : Dictionnaire pratique de didactique du FLE, Ed. Ophrys, Paris 2008, p. 75.

6 - Claude Clanet : L'interculturel, introduction aux approches interculturelles en éducation et en sciences humaines, CLA, Toulouse 1986, p. 59.

7 - Michael Byram : Enseignement-Apprentissage du langage et de la culture, Problèmes plurilinguistiques 100, UK, Clevedon 1994, p. 78.
8 - Emile Benveniste : Problèmes de linguistique générale, Gallimard, Paris 1976, pp. 18-19.
9 - Claire Tardieu : La didactique des langues en 4 mots-clés : communication, culture, Ed. Ellipses, Paris 2008, p. 94.
10 - Denise Jodelet : Représentations sociales, Un domaine en expansion, Ed. Nathan, Paris 1999, pp. 139-150.
11 - Cécile Petitjean : Enseignement/apprentissage de l'écriture et transposition didactique, Ed. Hachette, Paris, pp. 55-57.
12 - Denise Lussier : Médiation culturelle et didactique des langues, CELV, Strasbourg 2003, p. 45.
13 - Martine Abdallah-Pretceille : op. cit., p. 54.
14 - Textes tirés du manuel scolaire de la 3eme année secondaire.
15 - Marc Lits : Approche interculturelle et identité narrative, une étude de linguistique appliquée, Ed. Gallimard, Paris 1994, p. 27.
16 - Appel de l'Abbé Pierre du 1er février 1954 sur radio Luxembourg.
17 - Mahfoud kaddache : La société européenne d'Algérie, La conquête coloniale et la résistance, Ed. Nathan, Paris 1988, pp. 82-83.
18 - Tahar Ben Jelloun : Comment reconnaître le racisme ? Le racisme expliqué à ma fille, Ed. du Seuil, Paris 1998, pp. 45-46.
19 - Martine Abdallah-Pretceille : op. cit., p. 96.

Références :

1 - Abdallah-Pretceille, Martine : Education et communication interculturelle, Ed. Armand Colin, Paris 1996.
2 - Ben Jelloun, Tahar : Comment reconnaître le racisme ? Le racisme expliqué à ma fille, Ed. du Seuil, Paris 1998.
3 - Benveniste, Emile : Problèmes de linguistique générale, Gallimard, Paris 1976.
4 - Byram, Michael : Enseignement-Apprentissage du langage et de la culture, Problèmes plurilinguistiques 100, UK, Clevedon 1994.
5 - Carlo, Maddalena de : L'interculturel, Ed. CLE International, Paris 1998.
6 - Clanet, Cl.: L'interculturel, introduction aux approches interculturelles en éducation et en sciences humaines, CLA, Toulouse 1986.
7 - Cuq, Jean-Pierre : Dictionnaire de didactique du français langue étrangère et seconde, Ed. CLE International, Paris 2003.
8 - Jodelet, Denise : Représentations sociales, Un domaine en expansion, Ed. Nathan, Paris 1999.
9 - kaddache, Mahfoud : La société européenne d'Algérie, La conquête

coloniale et la résistance, Ed. Nathan, Paris 1988.
10 - Lits, Marc : Approche interculturelle et identité narrative, une étude de linguistique appliquée, Ed. Gallimard, Paris 1994.
11 - Lussier, Denise : Médiation culturelle et didactique des langues, CELV, Strasbourg 2003.
12 - Petitjean, Cécile : Enseignement/apprentissage de l'écriture et transposition didactique, Ed. Hachette, Paris.
13 - Tardieu, Claire : La didactique des langues en 4 mots-clés : communication, culture, Ed. Ellipses, Paris 2008.
14 - Robert, Jean-Pierre : Dictionnaire pratique de didactique du FLE, Ed. Ophrys, Paris 2008.



Revue Annales du patrimoine, N° 18, 2018, pp. 135 - 151
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

L'esthétique du fragment et l'identité chez Tahar Ben Jelloun et Fatou Diome

Marcel Taibé
Université de Ngaoundéré, Cameroun

Résumé :

Le présent travail établit la corrélation entre l'esthétique du fragment et la crise identitaire du personnage postcolonial dans la prose romanesque de Tahar Ben Jelloun et celle de Fatou Diome. En partant de la sémiologie narrative et de la théorie postcoloniale, l'article démontre la fragmentation de l'identité par des procédés narratifs et discursifs de l'esthétique fragmentaire. L'étude de la composante narrative conduit au résultat selon lequel la représentation spatiale dans l'écriture fragmentaire se particularise par la brisure et l'hétérogénéité. Quant à la réflexion sur la structure discursive, il en ressort une déstructuration du langage. La réappropriation des fragments relevant des arts du spectacle met en déroute l'homogénéité du texte littéraire. En clair, la dislocation des structures narrative et discursive illustre la crise identitaire du personnage postcolonial. L'identité racine de celui-ci s'effrite au contact de l'altérité.

Mots-clés :

fragment, récit, discours, identité, personnage.



The aesthetics of the fragment and the identity by Tahar Ben Jelloun and Fatou Diome

Marcel Taibé
University of Ngaoundéré, Cameroon

Abstract:

The present work establishes the correlation between the aesthetics of the fragment and the identity crisis of the postcolonial character in the romantic prose of Tahar Ben Jelloun and that of Fatou Diome. Starting from narrative semiology and postcolonial theory, the article demonstrates the fragmentation of identity through narrative and discursive processes of fragmentary aesthetics. The study of the narrative component leads to the result that spatial representation in fragmentary writing is characterized by disruption and heterogeneity. As for the reflection on the discursive structure, it emerges a destructuring of the language. The reappropriation of fragments relating to the performing arts routs the homogeneity of the literary text.

Reçu le : 28/3/2018 - Accepté le : 11/6/2018
marcelt@yahoo.com

Clearly, the dislocation of narrative and discursive structures illustrates the identity crisis of the postcolonial character. His root identity crumbles upon contact with otherness.

Keywords:

fragment, story, speech, identity, character.



La confrontation à l'altérité dans un monde en mouvement laisse observer la fragmentation de l'identité de base du personnage postcolonial. Partant, nombre de textes se sont intéressés à cette question au rang desquels se détachent le texte de Fatou Diome et Tahar Ben Jelloun. Lesdits textes s'en démarquent par l'esthétique fragmentaire illustrant aussi bien le fragment identitaire du personnage migrant. L'aperçu du corpus apporte plus d'éclairage et de précision à la présente réflexion.

Le roman "Au Pays"(1) est une fiction narrative retraçant le parcours d'un ancien immigré marocain, Mohamed vivant à Paris. En effet, le récit franchit les frontières françaises lorsque sonne l'heure de la retraite de celui-ci. Conscient de l'aliénation de ses enfants, Mohamed retourne au Maroc où il construit une maison de retraite pour accueillir ses enfants. L'illusion est absolue les enfants préfèrent s'éterniser en France. La forme du texte en dit plus sur ce coup de théâtre.

Le roman "Le ventre de l'Atlantique"(2) traduit le jeu et les enjeux de la représentation de l'Ailleurs qui définit et structure l'imaginaire du personnage postcolonial. De même que l'Occident miroite les images idylliques incitatrices, de même les vraies réalités sont occultées par ce même Occident. Le récit part de l'histoire singulière du personnage Madické, admirateur de Maldini, footballeur italien. Madické se confie à Salie, sa sœur vivant à Paris afin que celle-ci l'y ramène. Salie en profite pour dévoiler avec détachement la crise identitaire et matérielle des immigrants africains en France. La forme du texte marquée par la mise en éclat de l'homogénéité participe de cette impasse identitaire.

De ce point de vue, comment la crise identitaire du personnage postcolonial est prise en charge par une écriture fragmentaire ? En partant de la sémiologie narrative, la réflexion démontre les marges à partir desquelles se joue l'esthétique du fragment. La lecture postcoloniale s'y ajoute dans l'optique d'établir le lien entre la postmodernité esthétique et le sort du sujet postcolonial. La première partie de l'article s'appesantit sur l'esthétique fragmentaire en tant que déstructuration de la composante narrative. La réflexion se poursuit sous un angle discursif en insistant sur la dislocation du discours romanesque.

1 - Fragment de la composante narrative :

Considéré sous l'angle narratif, l'écriture romanesque établit le rapprochement entre Fatou Diome et Tahar Ben Jelloun, écrivains en contexte de la diaspora. Partant, le récit se singularise par la fracture à l'image de la crise identitaire du personnage postcolonial d'origine africaine. La nouvelle configuration du récit laisse entrevoir une écriture romanesque marquée par l'éclatement de l'intrigue principale, la mise en déroute de la linéarité du récit et la déstructuration spatiale.

1. Eclatement de l'intrigue principale :

A première vue, l'écriture fragmentaire se signale par l'éclatement de l'histoire principale du roman. Il s'ensuit l'enchevêtrement des histoires subsidiaires. Selon la narratologie illustrée par Gérard Genette, la narration du récit principal (ou premier) se situe au niveau extradiégétique. Le deuxième niveau qui renvoie à la narration du second palier narratif est appelé intradiégétique. De fait, si un personnage présent dans cette histoire secondaire prend la parole pour raconter à son tour un autre récit, l'acte de sa narration se situera également à ce niveau intradiégétique. Par conséquent les événements mis en scène dans cette deuxième narration appartiennent au niveau métadiégétique.

Dans le cas d'espèce, l'étude s'appesantit sur les niveaux intradiégétique et métadiégétique qui participent de la brisure

de l'intrigue principale. On constate que le récit s'apparente à une mémoire brisée qui laisse échapper des tranches de vie ayant marqué le narrateur migrant. "Le ventre de l'Atlantique" obéit à cette première caractéristique de l'écriture fragmentaire. L'histoire principale est une sorte de prétexte que saisit la narratrice, pour superposer des fragments biographiques. Dans la diégèse, l'univers du récit principal, la narratrice Salie après la communication téléphonique entretenue avec son petit frère Madické vivant au Sénégal, se rappelle son frère. C'est par le biais du récit intradiégétique que la narratrice homodiégétique dévoile sa triste expérience. Ce niveau métadiégétique du récit correspond au passage suivant : "Il m'avait vue partir au bras d'un Français après de pompeuses noces qui ne laissaient rien présager des bourrasques à venir. Même informé de la situation, il n'en mesurait pas les conséquences. Embarquée avec les masques, les statues, les cotonnades teintes et un chat roux tigré, j'avais débarqué en France dans les bagages de mon mari"(3).

Il suit que la fracture de l'histoire principale s'ouvre sur le dévoilement de soi. Les tranches du vécu qui, surgissent au cours de l'intrigue, déstructurent la composante narrative du roman. De cette histoire singulière, il découle la question de l'altérité perçue comme une barrière entre les races. La différence de couleur bien que biologique suffit pour interdire le mariage interracial "ma peau ombragea l'idylle" Cette victimisation du sujet postcolonial est imputable à son identité qui selon l'autre ne fait pas bon ménage avec la sienne. La fracture de l'intrigue principale débouche sur la crise identitaire du sujet postcolonial. Dans la même perspective, s'inscrit la configuration narrative du roman, "Au pays" signé par Tahar Ben Jelloun.

Selon que l'on examine la progression de l'intrigue principale du roman de Tahar Ben Jelloun, il se relève une interruption brusque de l'histoire due à la mise en récit d'un événement secondaire. Le récit principal se soumet à une

dislocation selon que le narrateur évoque des scènes subsidiaires. En effet, le récit principal se fragmente et s'ouvre sur le drame vécu par d'autres personnages migrants dans l'espace d'accueil. C'est dans cette perspective que la rupture de l'événement principal correspond au tragique vécu par Brahim, un autre sujet postcolonial : "Brahim se trouva tout seul dans leur appartement vidé à moitié. La vaisselle s'entassait dans la cuisine… Ses deux enfants travaillaient à l'étranger. Ils appelaient de temps en temps. Le téléphone était coupé. Les factures non payées, les lettres non ouvertes. Brahim se laissait de plus en plus aller, il eut une crise de foie, il eut mal partout, il criait de douleur"(4).

De manière précise, force est d'admettre que l'esthétique du fragment, hormis sa tendance à disloquer la cohérence du récit, est un procédé fécond eu égard aux récits subsidiaires. Par ailleurs, il faut relever que la pratique du fragment participe de la construction du sens : la crise identitaire du personnage principal est à l'image de la fracture de l'intrigue principale. Voilà comment Fatou Diome et Tahar Ben Jelloun adoptent l'esthétique fragmentaire pour traduire le fragment de l'identité du sujet postcolonial. Toutefois, il faut relever que chez Fatou Diome, le récit principal est entrecoupé des fragments biographiques. Le roman prend l'aspect du journal intime. C'est d'ailleurs ce que Cioran reconnaît à toutes les productions : "Produire est un extraordinaire soulagement et publier non moins. Un livre qui paraît c'est votre vie ou une partie de votre vie qui vous devient extérieur"(5). Dans le cas d'espèce, le sujet qui se raconte, raconte dans le même temps les atrocités de l'altérité. La barrière entre les races reste infranchissable. C'est du moins ce qui ressort de la lecture postcoloniale du roman, "Le Ventre de l'Atlantique". Il n'en est pas de même chez Tahar Ben Jelloun pour qui le narrateur omniscient se contente de dévoiler le drame subi par les personnages migrants. Par cette focalisation zéro, les récits secondaires gagnent en objectivité. Par ailleurs, l'enchevêtrement des récits secondaires entraîne la dislocation

de la linéarité du récit.

2. Dislocation de la linéarité du récit :

L'écriture fragmentaire bouleverse la chronologie réelle dans le rapport entre la succession des événements dans l'histoire et leur disposition dans le récit. En effet, Il s'observe une discontinuité temporelle invitant le lecteur à établir le rapport de cause à effet et inversement. Une telle manipulation de l'ordre des événements est connu sous le concept d'anachronie selon la narratologie illustrée par Gérard Genette : "Une anachronie peut se porter dans le passé ou dans l'avenir, plus ou moins loin du moment "présent", c'est-à-dire du moment de l'histoire où le récit s'est interrompu pour lui faire place : nous appellerons portée de l'anachronie cette distance temporelle. Elle peut aussi couvrir elle-même une durée d'histoire plus ou moins longue : c'est ce que nous appellerons son amplitude"(6).

Perçu sous cet angle, le roman de la migration, laisse observer deux manœuvres narratives : l'analepse et la prolepse.

Par l'analepse, il faut entendre toute manœuvre narrative consistant à interrompre l'évolution de l'histoire principale pour évoquer un événement antérieur au point de l'histoire où l'on se trouve. Cette rupture temporelle offre l'avantage en ceci qu'elle permet de livrer des informations sur le passé des personnages et sur des antécédents nécessaires à la compréhension de l'histoire principale. Les événements antérieurs que récupère l'analepse arrivent le plus souvent sous forme de fragments.

Dans la pratique fragmentaire, le temps n'obéit pas à la loi de la continuité. "Le Ventre de l'Atlantique" conduit à relever des analepses. La linéarité narrative se heurte à des tranches de vie vécues par la narratrice à Niodior avant son départ pour la France. Partant, c'est par l'entremise de l'analepse que la narratrice récupère l'un de ses souvenirs scolaires. La formation intellectuelle de Salie est livrée par cette anachronie rétrospective si bien que le lecteur comprend comment la narratrice Salie joue le rôle d'écrivain dans "Le Ventre de

l’Atlantique". Elle (Salie) s’en souvient : "Monsieur Ndétare, instituteur déjà vieillissant… Bien sûr que je me le rappelle. Je lui dois Descartes, je lui dois Montesquieu, je lui dois Victor Hugo, je lui dois Molière, je lui dois Balzac, je lui dois Marx, je lui dois Dostoïevski, je lui dois Hemingway, je lui dois Léopold Sédar Senghor, je lui dois Aimé Césaire, je lui dois Simone de Beauvoir, Marguerite Yourcenar, Mariama Bâ et les autres"(7).

Plus qu’une stratégie narrative, "l'analepse doit être reconnue, certes, mais aussi comprise, en tant que mode de signifiance, de production d'un sens"(8). Pour le cas de Fatou Diome, les flux et reflux d’images antérieures viennent s’intercaler dans la fiction. Toutefois, l’analepse n’est pas spécifique à Fatou Diome.

Tahar Ben Jelloun s’inscrit dans cette représentation anachronique du temps. Le narrateur omniscient ne se contente pas de relater les faits de manière chronologique. Il intègre des scènes secondaires dans la trame principale. L’ordre des faits ne s’impose donc point au narrateur. La discontinuité s’observe selon que le narrateur remonte dans le passé du personnage principal. Ainsi le narrateur omniscient recourt à l’anachronie rétrospective pour exposer les souvenirs du personnage, Mohamed. L’évocation du pèlerinage effectué par Mohamed en Terre Sainte est un cas illustratif : "Il se souvint de son propre pèlerinage. Il en gardait un souvenir mitigé. Autant il avait était ému et heureux durant ses prières, autant il avait souffert de la promiscuité et de la violence de certains pèlerins"(9).

Toutefois, force est d’admettre que l’écriture fragmentaire se poursuit à travers la projection dans le futur. Cette forme d’anachronie en perspective est connue sous le concept "prolepse" selon la terminologie du narratologue Gérard Genette. La fonction de prolepse réside dans sa capacité à exciter la curiosité du lecteur en dévoilant partiellement les faits qui surviendront. Un tel décalage s’inscrit dans l’esthétique fragmentaire du roman.

Dans "Le Ventre de l'Atlantique", la narratrice s'absente dans le temps présent pour se projeter dans le futur. Le cas le plus illustratif est celui de l'instituteur, monsieur Ndetar. Il faut souligner que ce personnage peut être considéré comme un narrateur relais. La prolepse permet à l'instituteur de faire des prévisions. Plus qu'un souhait, l'avenir que prédit l'instructeur est une véritable vision. Le destin de Salie en tant qu'intellectuelle émigrante et éternelle étrangère à sa propre communauté, est déjà préfiguré par son instituteur à travers la prolepse : "Comme moi, tu resteras toujours une étrangère dans ce village, et tu ne pourras pas te battre chaque fois qu'on se moquera de ton nom. D'ailleurs, il est très beau, il signifie "dignité" ; alors sois digne et cesse de te battre… Avec un peu d'efforts, tu quitteras un jour ce panier de crabes"(10).

Il se produit plus tard une situation confirmant la préfiguration de l'instituteur. Devenue émigrante comme avait évoqué la prolepse, Salie revient sur sa situation ambiguë du personnage postcolonial. Considérée par sa communauté d'accueil comme étrangère et n'appartenant plus à sa communauté qu'elle a quittée, la narratrice s'interroge sur son destin : "Partir c'est mourir d'absence. On revient, certes, mais on revient autre. Au retour, on cherche mais on ne trouve jamais ceux qu'on a quittés... Qui sont ces gens que j'appelle mon frère, ma sœur, etc. ? Qui suis-je pour eux ?... Ces questions accompagnent ma valse entre les deux continents"(11). C'est là, le drame actuel du personnage postcolonial qu'illustre l'écriture fragmentaire. Rejetée par l'espace d'accueil en raison de son identité biologique, devenue l'autre aux yeux de ceux qu'elle a quittés, Salie ne peut non plus intégrer sa communauté d'origine. Voilà comment l'esthétique du fragment, par le biais de prolepse, illustre la situation ambiguë du personnage postcolonial.

Chez Tahar Ben Jelloun, le récit se projette dans le futur si bien que la fin surprend rarement le lecteur. Le narrateur évoque

d'avance le destin tragique du personnage principal, Mohamed. Perdu dans ses pensées, le personnage entrevoit l'avenir sous un angle pessimiste : "Mohamed repensait à la retraite et ne se sentait pas bien... Elle l'obsédait, lui faisait voir des images obscures. La peur de mourir loin de son pays ne le quittait pas, il se voyait à la morgue, le corps recouvert d'un drap blanc"(12).

Plus tard, le récit s'achève par la retraite tragique vécue par Mohamed. Le mystère de l'avenir étant percé, les procédés du fragment démontrent le tragique du sujet postcolonial aussi bien chez Tahar Ben Jelloun que chez Fatou Diome. L'analepse et la prolepse qui, fixent l'événement dans une temporalité précise, occasionnent l'éclatement de l'espace romanesque.

3. Représentation fragmentaire de l'espace :

L'écriture fragmentaire fait subir à l'espace narratif l'éclatement et la discontinuité. A priori, le roman ne cantonne plus le lecteur dans un espace homogène. Il le fait promener dans divers espaces aux caractéristiques bien symboliques. Le récit même est caractéristique d'un espace à un autre. Cet enrichissement spatial présente l'intérêt en ceci que le roman insiste sur la symbolique de l'espace africain et de l'espace européen. La rupture avec l'espace africain conduit le lecteur dans l'espace européen et inversement.

"Le ventre de l'Atlantique" souscrit à cette représentation fragmentaire de l'espace. En effet, le jeu d'ici et de l'ailleurs est manifeste dans la configuration spatiale de ce roman. Le roman s'ouvre sur l'espace parisien par l'entremise d'un match de football : "Devant ma télévision, je saute du canapé et allonge un violent coup de pied. Aïe, la table !"(13). Et très vite ce micro espace, situé dans l'univers occidental, se fragmente selon le degré mnémonique de la narratrice. Alors s'ouvre l'espace africain rendu possible par la mémoire : "Là-bas, depuis des siècles, des hommes sont pendus à un bout de terre, l'île de Niodior. Accrochés à la gencive de l'Atlantique, tels des résidus de repas, ils attendent, résignés, que la prochaine vague les

emporte ou leur laisse la vie sauve"(14).

Il suit que le roman de la migration remet en cause la vision statique et homogène de l'espace. Une telle mobilité de l'espace renseigne sur l'attachement de Salie à son terroir et illustre la pratique fragmentaire. Et c'est l'indice spatial "là-bas" qui rend compte de ce basculement spatial. La configuration de l'espace obéit aux différents flux d'images qui gouvernent l'instant d'écriture. L'observation de la structure narrative de l'œuvre de Tahar Ben Jelloun laisse transparaître un autre cas intéressant.

"Au pays" est un roman dont l'espace constitue le thème principal. Il s'observe une alternance entre espace d'accueil, Paris et le Maroc, espace d'origine de Mohamed. Le récit s'intéresse premièrement à la ville de Paris, espace dysphorique : "Je suis triste depuis que je suis arrivé en France, ce pays n'y est pour rien dans ma tristesse, mais il n'a pas réussi à me faire sourire, à me donner des raisons d'être gai, heureux… Je pensais qu'en France, ce serait plus facile de se parler"(15). La suite du roman se déroule au Maroc où Mohamed s'établit définitivement auprès de ses ancêtres. Ce changement d'espace est une véritable descente aux enfers. Le récit conduit à comprendre que le glissement vers l'espace marocain marque une rupture complète entre les enfants nés dans l'espace d'accueil et les parents émigrés vivant désormais dans l'espace d'origine. Les enfants du personnage Mohamed n'entretiennent aucun rapport avec l'espace dont ils sont originaires. D'un côté se range le personnage Mohamed fermement attaché à son espace d'origine et de l'autre ses enfants pour qui l'espace d'origine n'est qu'une illusion. Jamila décline l'invitation de son père à rejoindre la grande maison familiale au Maroc : "Mais papa c'est du délire, c'est quoi cette histoire de maison ? Tu me vois arrêter mon travail, laisser mon homme et venir faire la mariole dans ta bicoque de bledar ? Mais enfin, réveille-toi, le monde a changé"(16).

A l'analyse, l'écriture fragmentaire renouvelle la perception

classique de l'espace, représenté comme unité statique. L'intrigue prend naissance soit dans l'espace d'accueil soit dans l'espace d'origine et s'achève dans un autre. C'est là le point commun à reconnaître aux deux romans. Au rang de la dissimilitude, chez Tahar Ben Jelloun, la représentation spatiale obéit à un mouvement cyclique. Il tire de là que l'attachement à l'espace d'origine est accentué dans l'univers imaginaire du romancier. "Au pays" souscrit à la perception de l'espace par Florence Paravy : "Réalistes ou non, tous les romans s'inscrivent dans une topologie, un espace concret où se déploie l'activité du corps, qu'il se contente à enregistrer des perceptions ou exerce une action sur le monde"(17). En outre, un tel tiraillement illustre la situation singulière du romancier postcolonial partagé par sa culture et les autres cultures du monde. Considéré sous l'angle discursif, l'esthétique du fragment particularise davantage le roman de la migration.

2 - Dislocation de la structure discursive :

Par la pratique du fragment, le romancier expérimente un nouveau langage dont les particularités se détournent du système classique de communication. D'où il suit la fracture de l'univers langagier et le décloisonnement du discours romanesque.

1. Déchirement de l'univers langagier :

L'écriture fragmentaire procède par le déchirement de l'univers langagier pour mieux afficher sa rupture avec le cadre référentiel. Le mot ne reflète plus la réalité à laquelle il renvoie. Entre les choses et les mots, s'interpose le romancier en quête d'un nouveau langage. Cette séparation entraîne le déchirement du langage ordinaire et la volonté de dire autrement les choses. Fatou Diome s'inscrit dans cette perspective du déchirement et du renouvellement du langage romanesque.

"Le Ventre de l'Atlantique" se pose comme un lieu où vole en éclat le langage ordinaire pour laisser place à un nouveau langage. Le roman devient une fabrique des mots en rupture avec les autres lieux. C'est du moins ce que reconnaît la narratrice du

roman de la migration. "L’écriture est ma marmite de sorcière, la nuit je mijote des rêves trop durs à cuire"(18). Une telle analogie met en vedette la métamorphose que subissent les mots dans le processus d’élaboration du langage romanesque. Pour le cas spécifique de la romancière migrante, c’est par ces nouveaux mots que le rêve devient réalité : "Des nuits d’interrogation, des nuits d’écriture : torréfaction de ma cervelle. Le jus ? Des mots filés, comme du coton, tissés, tressés pour former la ligne invisible qui relie la rive du rêve à celle de la vie"(19).

A l’image d’une fabrique des mots, l’écriture permet au personnage postcolonial de passer du rêve à la réalité. Ainsi l’écriture fragmentaire délocalise le sens figé des mots. Les mots sont chargés de vitalité pour amplifier la signification et frapper l’esprit du lecteur. Considérons le discours que la narratrice tient à l’endroit des touristes européens intéressés par l’Afrique. Pour un lecteur non avisé et habitué au langage ordinaire, il s’en faut de beaucoup pour saisir ce dont il est question dans ce langage fragmentaire à visée ironique. L’avertissement de la narratrice en dit long : "Alors, messieurs les clients, quand votre routoutou bien flatté transpire et se dégonfle, implorant le repos, ayez l’obligeance de gonfler la facture, ça fera plaisir à "mameselle", même si votre tête tient dans le bonnet de son soutien-gorge si, inversement, vous privilégiez les produits non génétiquement modifiés et que vous êtes fatigués des Lolo Ferrari... Mais soyez gentlemen, épargnez-lui votre sourire lorsqu’elle saisira votre billet en marmonnant "merci, c’est-riz" au lieu de "merci, chéri", n’y voyez aucun défaut de prononciation"(20).

Le délabrement discursif est à l’image de la débauche. C’est dans cette perspective qu’il faut établir le lien entre le langage et les réalités du monde dans lequel évolue le personnage postcolonial. Par ailleurs, il est à considérer la métamorphose que subissent certains mots dans le roman "Au pays", de Tahar Ben Jelloun.

D’entrée de jeu, le langage littéraire fait la transposition

des mots tout en conservant leur prononciation. Ainsi les mots ayant connu l'altération, du fait de leur usage par les personnages immigrés d'origine maghrébine, sont transcrits tels quels. La dénaturation des mots entamée dans la société se poursuit dans le langage littéraire. Dans le même contexte, le lexique canicule prend une nouvelle morphologie selon qu'il est employé par un immigré maghrébin : "Puis il fait très chaud, très chaud, c'est la kanakule"(21). Dans le même sillage, le roman procède à la transformation onomastique pour insister sur le changement d'identité des enfants des immigrés maghrébins en Europe. Dans cette fabrique des mots, le nom Rachid d'origine arabe est remplacé par celui de Richard. Il suffit de considérer le rappel à l'ordre qu'un parent formule à l'endroit de son enfant dénaturé : "N'oublie jamais d'où tu viens. Dis-moi, c'est vrai que tu te fais appeler Richard ? Richard Ben Abdallah ! Ça va pas ensemble, tu maquilles le prénom mais le nom te dénonce"(22). Voilà quelques manifestations de la fracture linguistique dans l'univers romanesque de Tahar Ben Jelloun.

A la lumière de cette fracture linguistique, force est de relever que les mots renseignent sur l'identité des personnages migrants. L'esthétique du fragment a permis de comprendre que l'altération du discours participe de la crise identitaire du sujet postcolonial. Pour le cas de Fatou Diome, le roman devient un espace de questionnement du sens des mots. L'écriture s'arroge le pouvoir d'une véritable alchimie du verbe au bout de laquelle les mots sont investis de leur sens réel. Par cette dégradation du discours, le roman accueille d'autres formes de discours d'où son décloisonnement.

2. L'intertextualité, une brisure du genre romanesque :

A considérer les procédés de production des textes fragmentaires, il se trouve que les romanciers morcellent l'hypotexte et disséminent les fragments dans leurs romans. Le texte produit fait donc écho à plusieurs textes antérieurs. C'est en cela que l'intertextualité en tant que manifestation de

l'esthétique fragmentaire s'aperçoit comme fragmentation et ouverture du texte à d'autres textes. C'est ce que reconnaît Françoise Susini-Anastopoulos : "Le recours à la forme fragmentaire s'inscrit dans le sillage d'une triple crise aux manifestations déjà anciennes, et à laquelle on peut identifier la modernité : crise de l'œuvre par caducité des notions d'achèvement et de complétude, crise de la totalité, perçue comme impossible et décrétée monstrueuse et enfin crise de la généricité, qui a permis au fragment de se présenter, en s'écrivant en marge de la littérature ou tangentiellement par rapport à elle"(23).

Pour le cas spécifique du roman de la migration, les romanciers francophones opèrent un émiettement du texte par une dispersion de l'hypotexte dans leurs productions. En parcourant le roman, le lecteur se heurte fréquemment à des passages qui lui rappellent les lectures antérieures. Dans "Le Ventre de l'Atlantique", Fatou Diome s'approprie les versets bibliques et les transforment par souci d'analogie. Le sacrifice de la narratrice pour les siens est comparé à celui du Christ pour le monde, c'est dans ce contexte que l'intertextualité biblique vient décloisonner le texte littéraire : "Mes économies étaient mon corps du Christ, ma peine muée en gâteau pour les miens. Tenez, manger mes frères, ceci est ma sueur monnayée en Europe pour vous ! Hosanna !"(24). De là, le texte littéraire perd son homogénéité par l'incorporation des versets sacrés.

Pour ce qui est de Tahar Ben Jelloun, il se note une pratique particulière de l'intertextualité. L'intertextualité se traduit par la caractérisation du personnage rêveur traînant toutes les illusions jusqu'à son destin tragique. Cette critique acerbe du romantisme fait écho au personnage de Flaubert, Emma Bovary. Il suit de là que le principe dialogique permet de saisir l'imaginaire symbolique d'une société à partir des différentes voix à l'intérieur de l'œuvre. Toutefois, il faut reconnaître que le roman s'ouvre aux fragments des médias d'où l'intermédialité.

3. L’intermédialité :

Le roman de la migration ne se confine pas dans le dialogue exclusif avec d’autres textes littéraires. Il s’ouvre aux différents types de médias. Une telle variante du décloisonnement participe de l’écriture fragmentaire du roman. "Le Ventre de l’Atlantique" fait alterner les différentes formes de médias si bien que le roman prend l’allure d’une symphonie médiatique. Il reste que les fragments des médias viennent briser le discours littéraire. Salie ne passe pas sous silence l’atmosphère inhabituelle qu’entraîne la première télévision dans le village Niodior. C’est dans ce contexte que s’inscrit le fragment du journal : "Le village venait d’accueillir sa première télévision !... L’avion présidentiel a décollé de l’aéroport international de Dakar, ce matin à 8 heures... Santé maintenant ; notre ministre de la Santé note une nette recrudescence du paludisme avec l’arrivée des premieres pluies... Enfin, pour terminer ce journal, sachez que nos braves Sénefs (Sportifs nationaux évoluant en France) s’illustrent de plus en plus dans le tournoi des clubs français"(25).

"Au pays" de Tahar Ben Jelloun incorpore les arts du spectacle. Le discours romanesque se fracture pour accueillir les émissions diffusées par la télévision nationale : "La télévision marocaine allumée en permanence, on y parlait du prix des terrains à Agadir et à Marrakech, on regardait les séances au Parlement et on se moquait de ces hommes en Djellaba blanche"(26). De là découle le discrédit de l’homogénéité du discours romanesque.

Pour conclure, nous avons cherché à démontrer comment l’esthétique du fragment appliquée par Tahar Ben Jelloun et Fatou Diome illustre la crise identitaire du personnage postcolonial. Il ressort que l’enchevêtrement brisant l'histoire principale est à l’image du destin du personnage postcolonial qui, en intégrant la culture exogène, laisse voler l’identité de base. L’analyse de la composante discursive a démontré la déstructuration du langage, le décloisonnement du texte

littéraire. Il en est de même pour le personnage postcolonial dont l'identité se reconstruit en intégrant l'apport du monde extérieur.

Notes :

1 - Tahar Ben Jelloun : Au pays, Ed. du Seuil, Paris 2001.
2 - Fatou Diome : Le Ventre de l'Atlantique, Ed. Anne Carrière, Paris 2003.
3 - Ibid., pp. 43-44.
4 - Tahar Ben Jelloun : op. cit., p. 69.
5 - Emil Cioran : Œuvres, Ed. Gallimard, Paris 1949, p. 212.
6 - Gérard Genette : Figure III, Ed. du Seuil, Paris 1972, p. 89.
7 - Fatou Diome : op. cit., pp. 65-66.
8 - Pierre Hébert : Approche analyse littéraire, Classiques Garnier, Canada 1982, p. 97.
9 - Tahar Ben Jelloun : op. cit., p. 9.
10 - Fatou Diome : op. cit., p. 78.
11 - Ibid., p. 227.
12 - Tahar Ben Jelloun : op. cit., p. 71.
13 - Fatou Diome : op. cit., p. 13.
14 - Ibid.
15 - Tahar Ben Jelloun : op. cit., p. 47.
16 - Ibid., pp. 149-150.
17 - Florence Paravy : L'Espace dans le roman africain contemporain, Ed. L'Harmattan, Paris 1999, p. 10.
18 - Fatou Diome : op. cit., p. 14.
19 - Ibid., pp. 211.
20 - Ibid., p. 200.
21 - Tahar Ben Jelloun : op. cit., p. 33.
22 - Ibid., p. 55.
23 - Françoise Susini-Anastopoulos : L'écriture fragmentaire, Définitions et enjeux, P.U.F., Paris 1997, p. 2.
24 - Fatou Diome : op. cit., pp. 167-168.
25 - Ibid., p. 50.
26 - Tahar Ben Jelloun : op. cit., p. 32.

Références :

1 - Ben Jelloun, Tahar : Au pays, Ed. du Seuil, Paris 2001.
2 - Cioran, Emil : Œuvres, Ed. Gallimard, Paris 1949.
3 - Diome, Fatou : Le Ventre de l'Atlantique, Ed. Anne Carrière, Paris 2003.
4 - Genette, Gérard : Figure III, Ed. du Seuil, Paris 1972.

5 - Hébert, Pierre : Approche analyse littéraire, Classiques Garnier, Canada 1982.
6 - Paravy, Florence : L'Espace dans le roman africain contemporain, Ed. L'Harmattan, Paris 1999.
7 - Susini-Anastopoulos, Françoise : L'écriture fragmentaire, Définitions et enjeux, P.U.F., Paris 1997.

